

EL PASTOR Y EL MARTILLO. APROXIMACIÓN COMPARATIVA A LOS TRATADOS DEMONOLÓGICOS DE THOMAS COOPER Y HENRICH KRÄMER*

The Pastor and the Hammer. A Comparative Approach to Thomas Cooper and Henrich Krämer's Demonological Treatises

Agustín MÉNDEZ

Universidad de Buenos Aires-CONICET

Correo-e: mendezagustin@live.com.ar

RESUMEN: El discurso demonológico inglés de la modernidad temprana frecuentemente ha sido considerado por los historiadores como una variante moderada de aquel producido en los territorios de Europa continental. La ausencia prácticamente absoluta de persecuciones de tipo paroxístico en Inglaterra fue asociada con la supuesta incompleta adopción del concepto acumulativo de brujería y con un mayor peso de la tradición demonológica patrística respecto de la escolástica. Tomando como referencia *The Mystery of Witch-craft* (1617) del pastor protestante Thomas Cooper, el presente artículo intentará demostrar que el modo en que el autor entiende la relación entre Dios, el demonio y las brujas, así como sus roles y poderes en el mundo material, presenta continuidades teóricas considerables con aquellas propuestas en el *Malleus Maleficarum* (1486) por el inquisidor alsaciano Heinrich Krämer, uno de los tratados demonológicos más célebres e influyentes entre aquellos escritos durante la era de la caza de brujas.

* El presente artículo forma parte de la investigación de doctorado en curso titulada «El discurso demonológico en la Inglaterra temprano-moderna. Fundamentos, trazos distintivos y usos (c. 1560-1649)», desarrollada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires con un beca predoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la República Argentina.

Palabras claves: demonología, Inglaterra, patristica, Cooper, tomismo, Krämer.

ABSTRACT: Historians have frequently considered Early Modern English demonological discourse as a moderate variant of the continental one. The almost complete absence of full blown witch-hunts in England was associated both with the allegedly incomplete adoption of the cumulative concept of witchcraft, and with a preference for patristic demonological tradition rather than for its thomistic revision. Focusing in *The Mystery of Witch-craft* (1617), written by the protestant pastor Thomas Cooper, this article will aim to demonstrate that the author understood the relationship between God, the Devil and witches, as well as their roles and powers in the material world, in a similar way to Alsatian inquisitor Heinrich Kramer's *Malleus Maleficarum* (1486), one of the most famous and influential demonological treatises published during the period of witch trials.

Key words: Demonology; England; Patristics; Cooper; Thomism; Krämer.

1. INTRODUCCIÓN

Entre los nombres de los ingleses que escribieron tratados demonológicos durante el medio siglo que separa 1580 de 1630, momento en que aquel género teológico alcanzó su madurez teórica en Inglaterra, algunos como Reginald Scot y George Gifford han recibido mayores cuotas de atención por parte de los historiadores¹. Sin haber caído en el olvido, Henry Holland, Alexander Roberts, John Cotta y Thomas Cooper gozaron de menor fortuna; aunque mencionados con frecuencia en la actualidad, el carácter individual de sus ideas se diluye al ser recuperadas como una de las tantas partes que constituyen el *corpus*

1. Entre los estudios dedicados a Scot en el último lustro destacan los siguientes aportes: ALMOND, P.: *England's First Demonologist. Reginald Scot & The Discoverie of Witchcraft*. Londres, 2011. DAVIES, S.: «The Reception of Reginald Scot's Discoverie of Witchcraft: Witchcraft, Magic and Radical Religion», *Journal of the History of Ideas*, 74, (2013), pp. 381-401. KAPITANIAK, P.: «Reginald Scot and the Circles of Power: Witchcraft, Anti-Catholicism and Faction Politics», en Marcus HARMES y Victoria BLADEN (eds.): *Supernatural and Secular Power in Early Modern England*. Farnham, 2015, pp. 41-66. Sobre Gifford y la brujería, véase: HITCHCOCK, J.: «George Gifford and Puritan Witch Beliefs», *Archiv für Reformationgeschichte*, 58, (1967), pp. 90-99. MACFARLANE, A.: «A Tudor Anthropologist: George Gifford's Discourse and Dialogue», en Sydney ANGLO (ed.): *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres, 1977, pp. 140-155. MCGINNIS, S.: ««Subtiltie» Exposed: Pastoral Perspectives on Witch Belief in the Thought of George Gifford», *The Sixteenth Century Journal*, 33:3, (2002), pp. 665-686.

de demonologías inglesas eruditas. La presente investigación propone hacer foco en uno de los textos relegados: *The Mystery of Witch-craft*, escrito por Thomas Cooper en 1617². Aunque se desconoce la fecha de nacimiento del autor, se sabe que tuvo lugar en Londres, ciudad en la que también inició sus estudios formales. La etapa fundamental de su formación académica transcurrió en el Christ Church College de Oxford, institución donde obtuvo los grados de *Bachelor of the Arts*, *Master of the Arts* y *Master of Divinity* en la última década del siglo XVI. Al finalizar su recorrido universitario se ordenó ministro de la Iglesia de Inglaterra, ocupación que lo llevó hacia el norte de su país, donde fue vicario en parroquias de Cheshire, Lancashire y, finalmente, Coventry. La etapa final de su vida se inició con el retorno a su ciudad natal en 1610, momento a partir del cual se dedicó a escribir sus experiencias como teólogo y pastor³. Sus publicaciones reflejan las preocupaciones típicas de un clérigo protestante inglés: la educación de los fieles en una vida piadosa, el establecimiento de pastores permanentes en las comunidades, la amenaza católica, el peligro de la brujería y la obsesión demoníaca. Sobre los últimos dos tópicos obtuvo conocimientos de primera mano durante su estadía en Cheshire, donde fue la referencia religiosa de los magistrados que intervenían en los procesos judiciales contra hechiceros, los cuales recopiló en su único tratado demonológico⁴. *The Mystery of Witch-craft* se inscribe dentro de los márgenes de la ortodoxia demonológica de la elite teologal inglesa⁵. O al menos en aquellos rasgos de la misma que los historiadores han destacado por sobre otros: el exagerado providencialismo, la predilección del demonio para actuar en la mente antes que el mundo material, la ausencia de un complot de brujas de carácter demoníaco, y la escasa referencia a la manipulación de la sexualidad humana por parte de los espíritus impuros⁶. En

2. El tratado tuvo una segunda edición impresa en 1622 bajo el título *Sathan transformed into an angel of light expressing his dangerous Impostures vnder glorious shewes*. El texto no tuvo modificaciones, excepto en las páginas utilizadas para la dedicatoria y los agradecimientos.

3. SHARPE, J.: «Thomas Cooper», en Richard GOLDEN (ed.): *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*. California, ABC-Clio, p. 216.

4. CLARK, S.: *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, 1997, p. 338. Peter Elmer sugiere que uno de los estímulos de Cooper para redactar su demonología fue la intención de responder a ciertas dudas y reticencias sobre los procesos judiciales en torno a la brujería planteadas por el médico John Cotta en su tratado publicado un año antes (*The Triall of Witch-craft*). A su vez, el historiador plantea que la segunda edición del trabajo de Cotta (*The Infallible True and Assured Witch*, 1624) habría sido una réplica a la reposición que Cooper había hecho del suyo en 1622. ELMER, P.: *Witchcraft, Witch-Hunting, and Politics in Early Modern England*. Oxford, 2016, pp. 54-57.

5. SHARPE, J.: «Thomas Cooper», *op. cit.*, p. 217.

6. Sobre el demonio actuando principalmente en la esfera mental, véase: CLARK, S.: «Protestant Demonology: Sin, Superstition, and Society (c. 1520-c.1630)» en Gustav HENNINGSEN y Bengt ANKARLOO (eds.): *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*.

mayor o menor medida, los estudios actuales suelen reafirmar estos conceptos, algunos de los cuales son adecuados, mientras que otros necesitarían ser revisados con la intención no de desacreditar sino de complementar los análisis que hasta ahora se han desarrollado. Por varios motivos, el tratado de Cooper es un punto apropiado para iniciar una revisión. En primer lugar, porque no ha sido trabajado en profundidad. Por otra parte, aunque su estructura y contenido son similares a los de otros tratados, constituyó un aporte decisivo en la evolución del discurso demonológico en su país, el cual alcanzó su maduración teórica diez años después con Richard Bernard, y plena aplicación práctica en los procesos de East Anglia de 1645-1647 en los que participaron Matthew Hopkins y John Stearne⁷. Con vistas al objetivo de comenzar a problematizar la frecuente conceptualización de la literatura demonológica inglesa como más moderada, sobria e incluso racional que aquella producida en el contexto continental, consideramos necesaria una comparación con una obra escrita en aquel arco geográfico⁸. El *Malleus Maleficarum*, por su extensión, sistematicidad e importancia es una opción adecuada.

Si *The Mystery of Witch-craft* no se encuentra entre las demonologías inglesas más célebres, el *Malleus Maleficarum* es, por el contrario, el tratado sobre la temática más famoso que se haya escrito en el mundo cristiano occidental desde el siglo xv a la fecha. Respecto de su autoría, existe un debate acerca de si Heinrich Krämer (latinizado a Institoris) fue su único responsable o contó con la colaboración del también inquisidor dominico Jakob Sprenger⁹. Aquí tomaremos como referencia autoral al primero. Krämer nació en Schlettstadt, Alsacia, a comienzos

Oxford, 1993, pp. 45-81. JOHNSTONE, N.: *The Devil and Demonism in Early Modern England*. Cambridge, 2006, p. 1. OLDRIDGE, D.: *The Devil in Tudor and Stuart England*. Gloucestershire, 2010, p. 46.

7. Sobre Matthew Hopkins y los juicios de East Anglia, véase: GASKILL, M.: *Witchfinders: A Seventeenth Century English Tragedy*. Londres, 2005. ELMER, P.: *op. cit.*, pp. 69-138.

8. Para la incorporación incompleta del concepto acumulativo de brujería en Inglaterra: Inglaterra, véase: LEVACK, B.: *The Witch Hunt in Early Modern Europe*. Nueva York, 2006, pp. 218-9. SHARPE, J.: *Instruments of Darkness. Witchcraft in Early Modern England*. Londres, Penguin Books, 1996, p. 65.

9. El debate en torno a la autoría ha enfrentado a los especialistas más prestigiosos. Stuart Clark y Christopher Mackay abogan por la co-autoría de ambos dominicos. CLARK, S.: *op. cit.*, p. 471. MACKAY, C.: *The Hammer of Witches. A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*. Cambridge, 2009, pp. 2-6. Por otra parte, Brian Levack, Walter Stephens y Hans Peter Broedel plantean que si Sprenger participó en la redacción, su rol fue mínimo. LEVACK, B.: *op. cit.*, p. 55. STEPHENS, W.: *Demon Lovers. Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*. Chicago, 2002, p. 377. BROEDEL, H. P.: *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft*. Manchester, 2003, pp. 18-19. Finalmente, Wolfgang Behringer asevera que Krämer falsificó la participación de Sprenger para valerse de su prestigio y aumentar la autoridad del tratado. BEHRINGER, W.: *Witches and Witch-Hunts. A Global History*. Cambridge, 2004, p. 77.

de la década de 1430. Sus estudios se desarrollaron en el seno de la Orden de los Predicadores, primero en el respetado convento dominico de su ciudad natal, luego en el aún más prestigioso *studium generale* de Colonia, un bastión del tomismo donde obtuvo los grados de *Magister Artium* y *Theologiae Lector*. En 1479 se doctoró en Roma¹⁰. Lo prolongado de su formación no debe generar la idea de una vida dedicada al claustro académico. Por el contrario, Krämer era un hombre de acción, siempre en movimiento y predispuesto para la lucha contra la heterodoxia, cualquiera fuera el significado que oportunamente se le hubiese asignado al término¹¹. El *Malleus Maleficarum* nació como una reflexión sobre las tareas inquisitoriales desempeñadas durante los dos años previos en las ciudades imperiales de Ravensburg e Innsbruck, las cuales estuvieron orientadas a la represión de la brujería. La primera edición fue lanzada en la ciudad imperial de Spira en 1486. Escrito en latín y parcialmente organizado a partir del método escolástico, el texto se convirtió -pese a cierta oposición inicial- en un éxito editorial sin precedentes para un tratado sobre brujería: entre 1486 y 1519 fue re-impreso doce veces en Alemania y Francia, sumándose a ellas dieciséis ediciones más ente 1580 y 1670, lo que llevó a George Mora a calcular entre 30 000 y 50 000 los ejemplares distribuidos durante ese periodo¹². Más que por lo novedoso de sus argumentos, el manual se caracterizó por haber recopilado los desarrollos que el campo demonológico había producido en el medio siglo anterior a su redacción.¹³ Por ello Walter Stephens lo considera una *summa*¹⁴. Sin embargo, ese ordenamiento fue disruptivo: al haber cohesionado en una única publicación a autoridades como Nicolás Eymerich y Johannes Nider con las invaluable teorizaciones angelológicas de Tomás de Aquino, solidificó la noción de la bruja sobre la que habrían de montarse las siguientes generaciones de demonólogos.

A partir de la breve presentación de los autores y sus obras, resulta evidente el hiato cronológico entre ambos: el texto del dominico antecede en 130 años

10. BROEDEL, H. P.: *op. cit.*, p. 11.

11. MACKAY, C.: *op. cit.*, p. 3.

12. BROEDEL, H. P.: *op. cit.*, pp. 7-8. MACKAY, C.: *op. cit.*, p. 33. Hasta el siglo xx no existió ninguna traducción publicada del texto. STEPHENS, W.: *op. cit.*, p. 33.

13. Me refiero a: *Errores Gazariorum* (anónimo, 1435), *Ut Magorum Errores* (Claude Tholosan, 1436), *Formicarius* (Johannes Nider, 1437), *Flagellum Haereticorum Fascinariorum* (Nicolas Jacquier, 1458). Véase: OSTORERO, M., PARAVICINI BAGLIANI, A. y TREMP, K. (eds.): *L'imaginaire du sabbat: Edition critique des textes les plus anciens (1430 c.-1440 c.)*. Lausana, 1999. Los autores mencionados consideraron fundamental al Concilio de Basilea, puesto que se desarrolló en las proximidades de donde tuvieron lugar las primeras cacerías, pero también porque reunió entre otros demonólogos a Nider y a Jacquier, lo que se considera significó una oportunidad inmejorable para el intercambio de ideas sobre el tema.

14. STEPHENS, W.: *op. cit.*, pp. 33.

al tratado de Cooper. Pese a ello, consideramos que la comparación resulta metodológicamente válida por la mencionada influencia que el *Malleus* legó a la posteridad de la tratadística demonológica. Es una de las intenciones centrales del presente texto demostrar que a pesar de no haberlo citado o mencionado nunca, Cooper coincidió en numerosos aspectos con la concepción demonológica del inquisidor alsaciano. Asimismo, el contraste con una obra escrita por un dominico de incuestionable ortodoxia tomista permitirá evidenciar un tema mencionado pero nunca tratado adecuadamente: la adopción por parte de un demonólogo inglés de las ideas de Tomás de Aquino, aún de aquellas que se alejaban de las de Agustín de Hipona, considerado usualmente como la autoridad más respetada en aquel campo por los expertos insulares. La primera similitud entre ambos autores se manifiesta en que señalan que para que la brujería exista deben coincidir tres elementos. Para Institoris aquellos son «demon, malefica et diuina permissio», y para el inglés, una bruja es quien establece un vínculo con «the deuill, so farre forth as God in Iustice shall permit»¹⁵. Es por ello que el análisis comparativo se establecerá a partir de como entienden en sus relatos el rol de (y la relación entre) Dios, el demonio y las brujas.

2. DIOS: PERMISO Y PROVIDENCIA

Entre las características asociadas con frecuencia al pensamiento demonológico protestante en general e inglés en particular se encuentra el rol determinante que desempeña la divinidad¹⁶. Un primer punto donde esto puede advertirse es en la generalizada creencia en un plan providencial a partir del cual todos los acontecimientos habidos y por haber tienen como objetivo final la gloria del Creador, quien conoce y controla la totalidad de lo que sucede, sucedió y sucederá. Lejos de una predisposición a la pasividad frente a un universo mecánico y autónomo, era una entidad enérgica que intervenía permanentemente en los asuntos humanos¹⁷. Incluso aquellos hechos que a primera vista pudieran parecer nefastos o perjudiciales, en

15. Los fragmentos seleccionados de los documentos mantendrán su sintaxis, gramática y ortografía original. INSTITORIS, H.: *Malleus Maleficarum*. (Cito por la edición moderna a cargo de MACKAY, C. (ed y trad.): *Malleus Maleficarum Volume One: the Latin Text*. Cambridge, 2006, p. 200. COOPER, T.: *The Mystery of Witchcraft*, 1617, pp. 47-48 [en línea], «Early English Books On Line», Consultado el 25 de Septiembre de 2016. <http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19295.0001.001?rgn=main;view=fulltext>.

16. CLARK, S.: «Protestant Demonology: Sin, Superstition, and Society (c. 1520-c.1630)», en Gustav HENNINGSEN y Bengt ANKARLOO (eds.): *op. cit.*, pp. 50-62. OLDRIDGE, D.: *op. cit.*, pp. 17-20.

17. WALSHAM, A. *Providence in Early Modern England*. Oxford, 2003, p. 2.



última instancia acabarían por implicar un bien. Thomas Cooper no se mantuvo al margen de esta tendencia. Al abordar la problemática de cómo reaccionar frente a los trastornos producidos por la brujería, el pastor instaba a sus lectores a mantener la calma, ya que Dios era capaz de obtener «light of darknesse»¹⁸. Todas las cosas –incluida la brujería– podían convertirse en algo positivo¹⁹. Contrario a los seres humanos, quienes por sus propias limitaciones carecían de una perspectiva amplia de su existencia, la deidad se caracterizaba por su omnisciencia. De esta manera, cuando se atravesaba una situación negativa asociada con la hechicería, la atención de las víctimas y la búsqueda de respuestas debían dirigirse siempre a Dios, quien tenía todo bajo control²⁰. Alexandra Walsham señaló que el esquema providencial no contemplaba un control genérico o universal por parte del Creador, sino uno sobre los detalles más insignificantes, algo que incrementaba en lugar de disminuir su majestad²¹. Cooper escribió sobre esto: «Let us be thorowly perswaded of the providence of God, not onely in general ruling and disposing all things, so that every creature is at his comand, not so much as an haire of our heads can be touched unlesse the Lord dispose»²².

Al recorrer las páginas del *Malleus Maleficarum* es posible toparse con ideas muy similares a las recién referidas. Para Krämer, el mundo también está subordinado a la providencia divina, a punto tal que todo –incluso el mal– está procurado de antemano por ella²³. Fueron la rebelión de los ángeles liderada por Lucifer y la posterior caída del hombre, las que habilitaron la totalidad de los males universales²⁴. Estos, sin embargo, son especialmente necesarios, puesto que a partir de ellos (la brujería, por caso) la divinidad extrae muchas cosas buenas para la creación²⁵.

18. COOPER, T.: *op. cit.*, p. 44.

19. «Though the deere Servants of God should bee chasticed with this scourge, may not this stand with the wise providence of the Almighty may it not come within the compasse of this Art, to have even Gods children afflicted by Witch-craft? Shall not even all things turne to their good?». COOPER, T.: *op. cit.*, p. 44.

20. Una postura asociada a la visión demonológica de Agustín de Hipona. CLARK, S. *op. cit.*, p. 452.

21. WALSHAM, A. *op. cit.*, pp. 9-10.

22. COOPER, T.: *op. cit.*, pp. 357-8.

23. «mundus diuine prouidentie ita subiacet quod ipse immediate omnibus prouidet». INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 334.

24. «ex duabus primis permissionibus circa casum angelorum et primorum parentum iuste permittit, vnde et patebit quod in his diffidere pertinaciter heresim sapit, cum erroribus infidelium talis se implicat». INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 334. Véase: BONINO, S.T.: *Les anges et les Démons. Quatorze leçons de théologie catholique*, París, 2007, p. 302.

25. «ex operibus maleficorum purgationem seu probationem fidei et iustorum, vt patebit, ideo non habet deus omnia mala impedire, ne multa bona deesse contingat uniuerso». INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 337.

Nos encontramos, pues, con un universo que no está librado al azar; su hacedor dispuso todo «ad aliquem finem ordinate»²⁶. Tal como observamos en los fragmentos escritos por Cooper, el dominico extiende el control divino para que permee desde lo universal hasta lo particular²⁷. En el caso específico de los *maleficia*, ya sea que estuviesen dirigidos contra los hombres, animales, o frutos de la tierra, el permiso divino era imprescindible para que tuviera lugar.

La cuestión del permiso es crucial para describir adecuadamente el papel que Institoris y Cooper otorgan a la figura de la deidad en sus demonologías. Contrariamente a lo que podría esperarse en un texto de inspiración tomista, el *Malleus* no destaca por otorgar un elevado grado de autonomía o iniciativa al demonio²⁸. Este último, por el contrario, debe enfrentarse a la permanente frustración de desear causar mayores males que los que efectivamente es autorizado a cometer, a lo que debe sumarse que Dios utiliza los servicios de aquel contra su voluntad²⁹. Era imposible que recayera sobre Krämer cualquier sospecha de simpatía maniquea. Más aún si se tiene en cuenta su afirmación acerca de que los efectos producidos a través de la brujería no deben generar la errónea sensación de que la obra divina es imperfecta y puede ser menoscabada por el diablo, ya que –como hemos visto– este no puede efectuar nada sin permiso divino, el cual nunca se sería otorgado para causar daños irreparables sino para redundar en algo deseable³⁰. A partir de lo referido hasta aquí, el dominico parece menos un heredero de las teorizaciones demonológicas de Tomás de Aquino que de las de Agustín de Hipona. El demonio aparece como un ministro al servicio de su creador, quien pese a conocer de antemano su traición, decidió mantenerlo en su esquema porque los daños que aquel estaría autorizado a cometer a la larga serían provechosos³¹. El demonio agustiniano, como el del inquisidor, la mayor parte del tiempo no podía satisfacer su sed destructiva³².

26. INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 336.

27. «Eo quod necesse est dicere omnia diuine prouidentie subiocere, non in vniuersali tantum, sed etiam in particulari». INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 335.

28. Para esta cuestión en Tomás de Aquino, véase: CAMPAGNE, F.A. «Demonology at a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt», *Church History*, 80:3, 2011, pp. 467-497, pp. 18-19.

29. INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 227.

30. INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 228.

31. «Qui cum praesciret angelos quosdam per elationem, quia ipsi sibi ad beatam vitam sufficere vellent [...] non eis ademit hac potestatem, potentius et melius esse iudicans etiam de malis bene facere quam mala esse non sinere». HIPONENSIS, A.A.: *De civitate Dei*, XX, 1-2. (*Aurelii Augustini Opera*. Corpus Christianorum Series Latina, 17, Turnholti, 1955, p. 691).

32. HIPONENSIS, A.A.: *Enarrationes in salmos*, LXI, 20. (*Aurelii Augustini Opera*. Corpus Christianorum Series Latina, 38, Turnholti, 1956, p. 788).

Otra restricción significativa a la voluntad dañina del ángel caído se vincula con los sujetos sobre los cuales la pretendía ejercer. Según explica Institoris, el demonio permanentemente buscaba incorporar miembros a sus huestes, por ello posaba su interés sobre aquellos que llevaban una vida virtuosa, puesto que los moralmente reprobables ya le pertenecían³³. Sin embargo, la mayoría de las veces el deseo estaba condenado a quedar en ese estadio: «non est tanta permissio super iustos et in caritate existentes, sicut super peccatores, in quos vtique sicut maiorem habet potestatem iuxta illud: «cum fortis armatus custodit» etc, ita vtique plura permittuntur a deo in eorum afflictionem quam super iustos»³⁴. Para tranquilidad de sus creyentes, la divinidad no olvidaba a los más fieles. Por el contrario, limitaba la frecuencia con que autorizaba los trastornos sobre ellos. Respecto a este punto, Cooper ofrece una perspectiva sutilmente diferente. Siempre dentro de los límites establecidos por la ortodoxa idea de que «the mightie hand of GOD ouer-ruleth Sathan», arriba a una posición menos alentadora para sus lectores³⁵. En su texto no existe una discriminación en lo concerniente a la frecuencia con que el demonio puede actuar sobre justos y réprobos, tampoco sobre si la brujería afecta diferencialmente a unos u otros. Desde luego, reconoce que las intenciones últimas de la divinidad frente a ambos no son idénticas. En el primer caso el permiso no busca una venganza, sino, como había ocurrido con el patriarca Job, corroborar la fe del sufriente. La divinidad, en definitiva, otorgaba la posibilidad a los elegidos de probar su lealtad en las circunstancias más adversas³⁶. Pero más allá de esta considerable diferencia entre el objetivo final del escarmiento en un caso y de la prueba en el otro, la lectura de *The Mystery of Witch-craft* parecería entregar la imagen de una divinidad menos dispuesta a limitar la concesión de la licencia en base a la condición moral de aquel sobre el cual el demonio actuaría. De ninguna manera se plantea que para el pastor el Creador ejerciese una autoridad menor o acotado control sobre el demonio. El hecho de que buenos y malos no poseyesen diferente probabilidad de ser abordados por espíritus oscuros descansaba siempre en la facultad volitiva del numen.

A partir de lo referido, sería posible señalar que un tratado inglés no necesariamente propone un mayor acento en el providencialismo que una obra demonológica escrita en el continente. En ambos casos, el control del Creador es absoluto e incuestionable, en su voluntad se encuentra la condición de posibilidad de la acción demoníaca y de la práctica de la brujería. Hasta aquí, el demonio ha

33. INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 391.

34. INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 458.

35. COOPER, T.: *op. cit.*, p. 35.

36. COOPER, T.: *op. cit.*, p. 254.

sido un actor de reparto, tenido en cuenta sólo en función de su ministerialidad e inferioridad frente a Dios. A continuación nos ocuparemos de cómo el inquisidor y el pastor describían su naturaleza y capacidades.

3. DEMONIOS: EL MAL TANGIBLE Y VISIBLE

Durante los siglos XVI y XVII, el desarrollo de la reforma protestante en Inglaterra produjo un cambio en el centro de gravedad de las características que constituían el concepto del diablo elaborado por la elite cultural, lo que implicó que algunas adquiriesen mayor importancia y otras fuesen relegadas. El ejemplo paradigmático se observó en la transformación de la mente como su campo de acción predilecto. Mientras que en la noción medieval del ángel caído preponderaba su capacidad para actuar en el mundo material, la visión reformada enfatizó su cualidad de tentador invisible y corruptor de los espíritus, la cual pasó de ser un aspecto accesorio de su existencia al más importante³⁷. Los redactores de tratados demonológicos no permanecieron ajenos a este reacomodamiento. Siguiendo los fundamentos teológicos de inspiración calvinista sobre los que se apoyó la reforma inglesa, ninguno de los demonólogos –a excepción de Reginald Scot– excluyó la posibilidad de que el demonio se manifestara físicamente, aunque su interiorización les resultaba más atractiva para sus propósitos pedagógicos, sumado a que la menor atención a su ubicuidad física aumentaba su área de influencia y, en consecuencia, su peligrosidad³⁸. Al leer la literatura demonológica inglesa queda claro que sus autores no desatendieron en absoluto la dimensión material de la existencia y el accionar demoníaco. Es probable que el mayor grado de apatía sobre aquellas cuestiones haya corrido más por cuenta de los historiadores que de los demonólogos. Al centrarnos en los aspectos menos contemplados, será posible hallar capacidades, operaciones y costumbres del diablo generalmente asociados con su representación en los textos continentales mas no en los de pluma inglesa. Así, *The Mystery of Witch-craft*, demostrará importantes coincidencias con el *Malleus Maleficarum*.

En *De Civitate Dei*, Agustín de Hipona estableció una jerarquía entre aquello que Dios había creado en el Inicio. En primer lugar, los seres vivos primaban por sobre los no vivientes. A su vez, entre los vivos, aquellos dotados de sensibilidad se anteponían a los que carecían de esa cualidad, como los animales sobre los árboles.

37. JOHNSTONE, N.: *op. cit.*, pp. 1-2. OLDRIDGE, D.: *op. cit.*, pp. 12- 13.

38. CLARK, S.: *op. cit.*, p. 489. JOHNSTONE, N.: *op. cit.*, p. 19. OLDRIDGE, D.: *op. cit.*, p. 28. ARPACI, F. 'Tares Among the Wheat'. *Early Modern English Witchcraft in its Socio-Cultural and Religious Context*. Tesis de maestría inédita, Angora, Bilkent University, 2008, p. 65.

Entre los sensibles, los dotados de inteligencia antecedían en importancia a los que les faltaba. Y, por último, dentro del subgrupo de los inteligentes, los inmortales estaban por encima de los mortales, por lo que los ángeles eran superiores a los hombres³⁹. El obispo de Hipona se inscribía entre los pensadores que consideraban que los demonios no eran especies separadas sino ángeles.⁴⁰ Aunque creados naturalmente «boni», la fracasada rebelión cósmica que lideraron contra su Creador afectó negativamente sus capacidades naturales⁴¹. Mientras que los ángeles fieles se confirmaron en la Gracia («beati») y permanecieron intactos, los rebeldes (es decir, los demonios) vieron disminuidas sus facultades⁴². De esta manera, eran seres inferiores a los ángeles pero también a los hombres, puesto que aunque los superaban por naturaleza, carecían de su amor y voluntad⁴³. Fabián Campagne ha demostrado que esta idea agustiniana fue discutida por Tomás de Aquino, quien si bien consideraba al de prelado norafricano como una fuente de autoridad en materia demonológica, rebatió varios de sus postulados⁴⁴. En concreto, el Doctor Angélico señaló que la Caída no afectó ninguna de las facultades con las que los demonios habían sido creados, ya que «peccatum non tollat naturam»⁴⁵. A las cualidades de su inalterada naturaleza deben sumarse, además, la agudización de

39. HIPONENSIS, A.A.: *De civitate Dei*, XI, 16. (Corpus Christianorum Series Latina, 17, p. 336).

40. RUSSEL, J.B.: *Satan. The Early Christian Tradition*. Ithaca, 1981, p. 209.

41. RUSSEL, J.B.: *op. cit.*, p. 213. EVANS, G.R.: *Augustine on Evil*. Cambridge, 1990, pp. 103-5. BONINO, S.T.: *op. cit.*, p. 58. CAMPAGNE, F.A.: *op. cit.*, p. 16

42. «Ille autem angelus magis seipsum quam Deum diligendo, subditus ei esse noluit, et intumuit per superbiam, et a summa essentia defecit, et lapsus est: et ob hoc minus est quam fuit, quia eo quod minus erat frui voluit, cum magis voluit sua potentia frui, quam Dei. Quamquam enim non summe, tamen amplius erat, quando eo quod summe est, fruebatur, quoniam Deus solus summe est. Quidquid autem minus est quam erat, non in quantum est, sed in quantum minus est, malum est. Eo enim, quo minus est quam erat, tendit ad mortem». HIPONENSIS, A.A.: *De vera religione* XXVI (Aurelii Augustini Opera, Corpus Christianorum Series Latina, 32, Turnholti, 1962, p. 203). Véase: RUSSEL, J.B.: *op. cit.*, p. 211. EVANS, G.R.: *op. cit.*, pp. 102-4.

43. HIPONENSIS, A.A.: *De civitate Dei*, XI, 16. (Corpus Christianorum Series Latina, 17, p. 336).

44. El Dr. Campagne identificó seis correcciones incorporadas por Tomás de Aquino: la inmaterialidad de las naturalezas angélicas, la plena continuidad de las cualidades intelectuales demoníacas luego de la Caída, la ontológica superioridad de los ángeles sobre los hombres, el potencial epistemológico de la demonología, la autonomía de la voluntad diabólica, y la jerarquización de las fuerzas del mal en torno a Satanás. CAMPAGNE, F.A.: *op. cit.*, pp. 14-21.

45. D'AQUINO, T.: *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* II, d. 8, q.2, a.1 (*Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, vol. 2, París, 1929, p. 187). Si bien la caída no perjudicó sus facultades en relación con su naturaleza, si lo hizo en relación con la gracia divina, de la cual quedaron excluidos para siempre. Véase: D'AQUINO, T.: *Quaestiones disputatae de Malo* q.16, a.5 (Opera Omnia iussu Leonis XIII, París, 1982, p. 306).

sus conocimientos desde su expulsión del Paraíso⁴⁶. A diferencia del de Agustín, el diablo del Aquinate veía su conocimiento aumentar cada segundo que transcurría⁴⁷. Así, eran superiores a los seres humanos tanto en términos ontológicos como «evolutivos».

La impronta tomista de la formación de Institoris aparece plenamente al ocuparse de la figura demoniaca. En el *Malleus*, las habilidades del Maligno tampoco se ven afectadas luego de su primera derrota. De hecho, ello se afirma citando textualmente a Aquino: «quia peccatum naturam non tollit et demones post casum data naturalia non amiserunt»⁴⁸. Creados como espíritus inmateriales, y manteniéndose como tales luego de su caída, son sus habitantes más poderosos del universo⁴⁹. En efecto, siguiendo la estela del santo italiano, es su condición de sustancias separadas de la materia la fuente de su superioridad⁵⁰. Al considerar a ángeles y demonios como entidades inmateriales, absolutas e intelectuales, Krämer afirma que poseen virtudes más universales que las de cualquier cuerpo, lo que significa que exceden en cualidades a todas las criaturas, incluso al alma humana que se encuentra limitada por la materia corporal⁵¹. Aunque creados naturalmente buenos, su traición imprimió en su esencia una indeleble marca de perversión, por lo que sus excelentes dones no pueden aplicarse a nada virtuoso⁵². Por lo tanto, tan importante como su potencia resulta su ya inexorable inclinación hacia el mal⁵³. Esta tendencia a la destrucción, así como su elevado grado de eficiencia para producirla, hace de los demonios los peores enemigos de la humanidad⁵⁴.

46. «*Quamvis cognitionem a rebus non accipiat daemon, tamen acuitur ejus scientia per longitudinem temporis*». D'AQUINO, T.: *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi II*, d. 8, q.2, a.1 (AQUINATIS, S.T.: *Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, p.188).

47. Sobre el conocimiento angélico en Tomás de Aquino: GILSON, E.: *Thomism The Philosophy of Thomas Aquinas*, Toronto, 2002, pp. 248-249. KECK, D.: *Angels and Angelology in the Middle Ages*. Oxford, 1998, p. 104. BONINO, S.T.: *op. cit.*, pp. 135-154. ALVARADO MARAMBIO, J. «Dos alternativas de ontología angélica», *Cuestiones Teológicas*, 41:95, Medellín, 2014, pp. 75-96, pp. 86-87.

48. INSTITORIS, H.: *op. cit.*, p. 258.

49. «Non est potestas in terra que eis potest comparari». INSTITORIS, H.: *op. cit.*, p. 246.

50. Para esta idea en Tomás de Aquino, véase: CAMPAGNE. F.A.: *op. cit.*, pp. 16-7.

51. INSTITORIS, H.: *op. cit.*, p. 407.

52. «hec data naturalia non sunt immutata [...] integra et splendissima, quamvis eis vti ad bonum virtutis non valeant». INSTITORIS, H.: *op. cit.*, p. 246. Krämer, respetando la ortodoxia, aclara que la perversidad de los demonios no es natural sino adquirida: «*sunt spiritus impuri, licet non immundi ex natura*». INSTITORIS, H.: *op. cit.*, p. 246.

53. «Quantum vero ad eius voluntatem reperiet ipsam immobiliter malo inherere». INSTITORIS, H.: *op. cit.*, p. 246.

54. INSTITORIS, H.: *op. cit.*, p. 247.

A pesar de su condición de inglés y puritano, Thomas Cooper alineó sus argumentos con los de Tomás de Aquino y Heinrich Krämer. En primer lugar, el pastor reconoce la primacía del demonio sobre todas las criaturas, al punto tal que si la divinidad no lo controlara, aquel las sometería a un estado de confusión permanente⁵⁵. Uno de los campos donde sus superiores condiciones se plasman con mayor evidencia es en el conocimiento del mundo. Para los demonios la naturaleza no guarda secretos⁵⁶. Las bases sobre las que Cooper establece este dominio son perfectamente conocidas: «Because he being a spirit, is of extraordinarie knowledge and capacitie to search into the secrets of nature, and there to frame strange and wonderfull things: And that the rather because He is ancient and full of experience, and so hath encreased his knowledge and profited his practice»⁵⁷. Tal como se argumenta en el *Malleus*, su condición de espíritu es la que lo coloca por encima de otras criaturas. Más aún, pese a haber abandonado la gracia divina, sus facultades no sufrieron mella alguna; incluso, su longevidad lo ha beneficiado con una vasta experiencia y crecientes conocimientos de modo que su ventaja natural se vio potenciada por aquello que fue incorporando. Dentro de las áreas de la naturaleza que aquel maneja con suprema pericia, el inglés destaca el entendimiento del movimiento y la influencia de las estrellas, las virtudes de hierbas y raíces, además del funcionamiento de la fisiología humana. Esta combinación de conocimientos le permite, a su vez, predecir eventos futuros pero no por un exacto conocimiento del porvenir –menos aún por revelación divina– sino por intuición y deducción derivada de sus saberes⁵⁸. Pese a que, como hemos visto, la divinidad invierte la polaridad del accionar diabólico para obtener un bien superior, lo cierto es que para Cooper, la intención del demonio siempre es negativa, todas sus actividades tienden «by all meanes to dishonour God»⁵⁹.

Los efectos de esta letal combinación de poder y maldad se manifestaban en diversas áreas. Entre ellas, Cooper destacó las más frecuentes: manipulación de las emociones humanas, menoscabo de la salud de los cuerpos, inclemencias meteorológicas, inducción a la locura y entorpecimiento del funcionamiento de

55. «Sathan [...] hath great power sufficient euen to confound all inferiour creatures if the Lord did not restraine» COOPER, T.: *op. cit.*, p. 53.

56. COOPER, T.: *op. cit.*, p. 86.

57. COOPER, T.: *op. cit.*, p. 52.

58. «Sathan being exquisitely skilfull in the knowledge of naturall things, as of the influence of starres, constitutions of men, the kindes, and vertues of plants, rootes, hearbs, and c. may out of this experience give a probable guesse, at events of things, out of the certainty of their causes». COOPER, T.: *op. cit.*, pp. 129-130.

59. COOPER, T.: *op. cit.*, p. 110.

la naturaleza⁶⁰. El pastor mencionó particularmente un proceso natural que los ángeles caídos solían dificultar: la reproducción. Tanto Stuart Clark como James Sharpe advirtieron que la manipulación de la sexualidad no fue un elemento clave de los relatos demonológicos ingleses⁶¹. Si bien es cierto que no se halla en Cooper la minuciosa obsesión sexual del *Malleus*, no es menos verídico que dedicó espacio a la problemática. El conocimiento que el diablo poseía de la fisiología humana le permitía corromper su funcionamiento y, por ejemplo, disminuir su temperatura. El descenso térmico provocaba impotencia, impidiendo la ejecución del acto reproductivo⁶². Las disfunciones sexuales podían ser, también, selectivas y afectar únicamente los encuentros con la esposa legítima mas no los extramatrimoniales, lo que invitaba al adulterio a la vez que impedía la consumación de la unión. Además del comienzo, también podía afectar la finalización del acto sexual al robar el semen y evitar que ingresase en la mujer⁶³. Hans Peter Broedel indicó que la obstaculización de la sexualidad humana no era ninguna proeza para el diablo⁶⁴. En efecto, Krämer explica que aquello podía lograrse al impedir el endurecimiento del miembro masculino, aunque también desviando la trayectoria de la simiente⁶⁵. Aun cuando Cooper no lo cita ni lo menciona, el *modus operandi* demoníaco para dificultar o impedir la procreación es semejante al del texto del dominico.

Otro de los puntos más controversiales de los tratados demonológicos renacentistas era la posibilidad de que el demonio y la bruja pudieran mantener relaciones sexuales. Cooper no se atrevía a descartar la posibilidad ya que era perfectamente posible que el primero se introdujese en un cuerpo muerto que no estuviera descompuesto, lo animase y así inseminase a la hechicera con el esperma no del cuerpo donde se hospedaba –ya que carecía de vida– sino aquel robado

60. COOPER, T.: *op. cit.*, pp. 259-260.

61. CLARK, S.: «Protestant Demonology: Sin, Superstition, and Society (c. 1520-c.1630)», en Gustav HENNINGSEN y Bengt ANKARLOO (eds.): *op. cit.*, p. 58. SHARPE, J.: *op. cit.*, p. 65.

62. «And so may be a means to hinder copulation, and so procreation, and that not onely in general: As corrupting naturall heate, that the generating member may not execute accordingly». COOPER, T.: *op. cit.*, p. 260.

63. «Or else, he may steale away the seed, that it shal not passe into the womb». COOPER, T.: *op. cit.*, p. 260.

64. BROEDEL, H. P.: *op. cit.*, pp. 26-7.

65. « Vbi tamen notandum quod tale impedimentum ab intrinseco et ab extrinseco praticatur. Intrinsece autem fit ab eis dupliciter: primo vbi rigorem membri pro fructificatione accomoda directe reprimunt, nec hoc videatur impossibile cum et motum alias naturalem in aliquot membro impedire possunt; secundo vbi missionem spirituum ad membra in quibus est virtus motiua prohibent, quasi intercludendo vias seminis, ne ad vasa generationis descendat vel ne excidatur vel emittatur». INSTITTORIS, H. *op. cit.*, p. 426.

con anterioridad⁶⁶. Incluso, el demonólogo inglés aceptaba la posibilidad de que esa perversa unión se produjera un «monstrous birth»⁶⁷. Cabe aclarar que para el autor ese nacimiento no siempre se producía como resultado de la cópula. Si bien reconocía posible que el niño fuese engendrado por la unión de la semilla masculina robada por el demonio con la femenina de la bruja, no era la opción que más lo entusiasmaba. Por el contrario, se inclinaba por la idea de que la bruja era engañada mediante ilusiones ópticas (como la hinchazón de su panza para simular un embarazo) y sensoriales (para producir falsos dolores de parto) con la intención ulterior de robar un recién nacido y depositarlo cerca del canal de nacimiento en el momento del (falso) alumbramiento⁶⁸. Pese a inclinarse por la versión ficticia, lo cierto es que una gestación real era perfectamente plausible.

El desagradable relato de Cooper, aunque original en varios aspectos, recupera elementos de la teoría del incubato clásico desarrollada por Tomás de Aquino y adoptada por Krämer⁶⁹. Pese sostener que los ángeles eran entidades que carecían de cuerpos naturalmente unidos a ellos, el Aquinate creía que a partir de la condensación de aire podían fabricarse cuerpos virtuales según sus necesidades y descartarlos de la misma manera al disipar el material con el que los habían confeccionado⁷⁰. Siguiendo las enseñanzas del santo en las Sentencias, el inquisidor

66. COOPER, T.: *op. cit.*, pp. 120-1.

67. COOPER, T.: *op. cit.*, p. 121.

68. COOPER, T.: *op. cit.*, pp. 120-1.

69. Agustín de Hipona no sentó una postura definitiva acerca de las relaciones sexuales y la posibilidad de reproducción entre ángeles y seres humanos. Respecto de la unión sexual, se mantuvo en un terreno neutro, sin negarlo pero tampoco aseverarlo: «et quosdam daemones, quos Dusios Galli nuncupant, assidue hanc immunditiam et temptare et efficere, plures talesque asseverant, ut hoc negare impudentiae videatur: non hinc aliquid audeo definire, utrum aliqui spiritus elemento aërio corporati (nam hoc elementum etiam cum agitur flabello sensu corporis tactuque sentitur) possint hanc etiam pati libidinem, ut, quomodo possunt, sentientibus feminis misceantur». HIPONENSIS, A.A.: *De civitate Dei*, XV, 23 (Corpus Christianorum Series Latina, 17, p. 488-9). La posibilidad de engendrar, en cambio, no se menciona. Véase: WALZEL, D.L.: *The Sources of Medieval Demonology*. Tesis de doctorado inédita, Tejas, Rice University, 1974, p. 97. STEPHENS, W.: *op. cit.*, p. 82.

70. «Dicendum quod, licet aer, in sua raritate manens, non retineat figuram neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus. Et sic angeli assumunt corpora ex aere, condenando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem». D'AQUINO, T.: *Summa Theologiae*, I, q. 51, a. 2 (Comisión de PP. Dominicos presidida por Fr. Francisco BARBADO VIEJO (ed. y trad.) Madrid, vol.3, 1947, pp. 128). Sobre las sustancias separadas y sus características en el Aquinate: KECK, D.: *op. cit.*, pp. 31-2. BONINO, S.T.: *op. cit.*, pp. 115-126. ALVARADO MARAMBIO, J.: *op. cit.*, pp. 81-4. A diferencia de los autores mencionados, Christine Pigné considera al demonio tomista como débil debido a que su inmaterialidad le impide actuar en el mundo material sin recurrir a instancias intermedias. La autora ignora por completo que, a pesar de ser una sustancia separada, el modo

agregó que al condensarse, el aire adquiriría cualidades similares a las de la tierra, por lo que podía tomar diferentes formas⁷¹. Dos de las apariencias que podían adquirir estos «*corpora assumpta*» eran la masculina (íncubo) y la femenina (súcubo). Como súcubo extraía el semen de su eventual pareja masculina, el cual depositaba como íncubo en una mujer⁷². Mediante este proceso de inseminación artificial preternatural era posible engendrar un niño, aunque el mismo no sería hijo del demonio sino completamente humano puesto que los materiales genéticos intervinientes eran siempre de aquel género⁷³. Así, como en *The Mystery of Witch-craft*, el demonio cumple un rol logístico pero no reproductivo: su papel se limitaba a obtener la materia prima masculina y con ella fecundar a la mujer⁷⁴. El traslado de la sustancia, sin embargo, no era una cuestión menor. Valiéndose de las teorizaciones de su predecesor en la Orden, Institoris explicó que el semen sólo mantenía sus propiedades reproductivas en tanto se mantuviese su elevada temperatura original, lo cual era posible gracias a la enorme velocidad con la que los demonios podían moverse⁷⁵. Si bien para Cooper la temperatura del semen usurpado por aquellas criaturas era siempre fría, en ninguna parte menciona que ello fuese un impedimento para la reproducción. Pese a esta diferencia, el inglés vuelve a aproximarse a los argumentos de los frailes, ya que también reconoce como cualidades de las entidades preternaturales una extraordinaria rapidez de movimiento, la cual les permitía transportarse a ellos mismos y a otros elementos a lugares lejanos en muy poco tiempo⁷⁶. Esta cuestión será tratada con más detalle en el apartado siguiente.

en que el Aquinate representa al demonio le permite realizar todas las acciones que la autora considera exclusivas del demonio corpóreo y material de los neo-platónicos: poder tomar diferentes formas, perturbar directamente a seres humanos, entre otras. PIGNÉ, C.: «Du De Malo au Malleus Maleficarum: les consequences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière», *Cahiers de recherches médiévales*, 13, (2006), pp. 195-220.

71. «Et primo super assumpti corporis materia et qualitate, dicendum quod aereum corpus assumit et quod aliquo modo est terrestre in quantum habet terre proprietatem per condensationem, quod sic declaratur». INSTITORIS, H.: *op. cit.*, p. 411.

72. «idem demon qui est succubus ad virum fiat incubus ad mulierem». INSTITORIS, H.: *op. cit.*, p. 251.

73. «Ille qui nascitur non sit filius Daemonis, sed illius hominis cuius est semen acceptum». D' AQUINO, T.: *Summa Theologiae*, I, q. 51, a. 3 (Comisión de PP. Dominicos, pp. 136). «Und si queritur, cuius filius sic natus existit, patet quod non est filius demonis sed illius hominis cuius est semen acceptum». INSTITORIS, H.: *op. cit.*, p. 251.

74. «Quod demonibus attribuitur in talium generatione illud tantum quod est motus localis, non autem ipsa generatio». INSTITORIS, H.: *op. cit.*, p. 254.

75. INSTITORIS, H.: *op. cit.*, p. 255.

76. «And withal is exceeding nimble and readie in exequution, being able to conuey himselfe and other creatures in a trice euen from farre distant places. And so by vertue of skill being able

Hasta aquí ha podido observarse que, aunque Cooper no hiciera referencia a los cuerpos de aire rarificado, y a pesar de que los relatos de la *Summa Theologiae* y el *Malleus* no incluyeran bizarras escenas de necrofilia, en los puntos centrales (viabilidad de una sexualidad humano-diabólica, intervención demoníaca en el proceso reproductivo, métodos de traslado) los tres autores construyen argumentos semejantes, recurriendo –a pesar de la diferencia idiomática– a una terminología común.

4. BRUJAS: ENTRE EL MALEFICIUM Y EL DEMONISMO

Una de las características más idiosincrásicas de los relatos demonológicos ingleses es la de la absoluta carencia de portentos y poderes por parte de la bruja. Todos los daños y desmanes producidos por las hechiceras eran, en realidad, llevados a cabo por demonios. Thomas Cooper explica que los efectos típicos de la brujería (formación de tormentas, destrucción de cosechas, daño del ganado y afecciones del cuerpo humano) no son el resultado de los hechizos sino de la acción directa de los demonios⁷⁷. Las fórmulas mágicas no son más que palabras desprovistas de cualquier facultad para producir efectos reales⁷⁸. Aquellos se alcanzaban, entonces, «by the presence of Satan»⁷⁹. La exclusiva responsabilidad que el puritano le achacaba al demonio por los efectos de la magia nociva termina de demostrar que su intervención en el mundo material era considerada una dimensión no menor sino crucial de su existencia.

El monopolio demoníaco sobre los *maleficia* es el cincel que da forma al modo en que Cooper define el crimen de brujería, por lo que no puede resultar sorprendente que no incluyera la magia nociva dentro de aquel. Lo que convierte a una persona común en una bruja es el vínculo secreto o público con el demonio⁸⁰. Los *maleficia* no son considerados parte del concepto de brujería porque no son producidos por las brujas, quienes no poseen ninguna capacidad diferente a la del resto de los seres humanos. Podía ocurrir, sin embargo, que confesasen haber utilizado portentos mágicos para producir daños. La confesión, aunque falsa, no era una simple mentira de las acusadas sino el resultado de ser engañadas para auto

to apply Creature to creature and the efficient causes to the matter. And that speedily about the ordinary course of nature how can he but effect admirable things». COOPER, T.: *op. cit.*, p. 53.

77. COOPER, T.: *op. cit.*, pp. 157-9.

78. «Because words are but sounds, and so passe into the aire, without any further effect». COOPER, T.: *op. cit.*, p. 160.

79. COOPER, T.: *op. cit.*, p. 164.

80. «A Witch is a Magitian, who, either by open or secret league, wittingly and willingly, consenteth to vse the aide of the deuill in working of Wonders». COOPER, T.: *op. cit.*, p. 177.

incriminarse. El demonio disimulaba su accionar detrás de los encantamientos para hacerle creer a la hechicera que poseía poderes propios⁸¹. Lejos de controlar o dirigir a las fuerzas oscuras, la bruja es una herramienta de la que el demonio disponía para lograr sus objetivos. Recurre a ella no por necesidad, sino por productividad: su reclutamiento implica que además de los cuerpos, Lucifer agravaba los daños al corromper las almas, su botín máspreciado⁸². A partir de sus propias confesiones, y para deleite de Satanás, eran condenadas por un crimen que no habían cometido. Sin embargo, Cooper señala que ello no equivale a considerarlas absolutamente inocentes, puesto que su vínculo con el diablo de por sí valía la más grave sanción punitiva⁸³. Todos estos puntos presentes en *The Mystery of Witch-craft* pueden encontrarse en la totalidad de la tratadística inglesa del periodo. Esa constancia colaboró en la elaboración del mito de la moderación demonológica inglesa, parte del cual descansa en que las brujas de esos relatos no poseen poderes ni controlan a los demonios. En contraposición, los textos continentales habrían construido una bruja poderosa, responsable de los *maleficia* y en una posición menos subordinada frente los ángeles caídos. Consideramos que una re-lectura del *Malleus* podría ofrecer una interpretación diferente.

A diferencia de Cooper, Institoris propuso una definición compuesta de la brujería: la entendió como la combinación entre la alianza con el demonio («pacto enim cum inferno») y los daños cometidos («preaterea, ea que in quotidianis erumnis hominibus, iumentis, et terre frugibus [...] concurrente inferuntur»)⁸⁴. Aquí, el *maleficium* es parte constitutiva del crimen de brujería. O, dicho de otra manera, sin magia nociva no había brujería. Esta acción, además del permiso divino, requiere de la intervención de una bruja y del demonio, y produce *reales effectus* en el mundo de la materia y no meras ilusiones⁸⁵. La cuestión del carácter real de la brujería en el *Malleus* no debe interpretarse como evidencia de que su autor estuviera proponiendo que la bruja poseía poderes mágicos propios o que el demonio se sometía a ella o necesitaba de su intermediación para actuar en el mundo material. Por el contrario, se subraya que la bruja colabora («concurrere») con el demonio⁸⁶. Después de todo, el diablo podía actuar en la tierra sin la ayuda

81. COOPER, T.: *op. cit.*, p. 210.

82. «Yet seeing it is the soule that he principally hunts after; & so, by hurting the body, entendeth also the further thereof. Hence is it, that he employeth these instruments, to accomplish his will by, not onely ensnaring their soules, by satisfying their desires to hurt, and helpe whom they list: But hereby also endangering the soules of others». COOPER, T.: *op. cit.*, pp. 37-38.

83. «And yet she iustly punished, for dealing with Sathan». COOPER, T.: *op. cit.*, p. 242.

84. INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 207.

85. INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 223.

86. INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 239.

de aquella, pero lo inverso era imposible⁸⁷. El propio Krämer lo establece temprano en su texto cuando reconoce que la divinidad puede castigar a los hombres produciendo efectos a través de cuatro medios distintos: los ángeles buenos, los ángeles malvados, la brujería y causas naturales⁸⁸. Tal como se observa, el demonio puede causar desmanes en la tierra sin necesitar nada más que el permiso divino, mientras que la bruja sólo puede actuar en sociedad con una entidad preternatural maléfica, puesto que la brujería -como vimos- requiere de la intervención de ambos personajes. Pero en esta sociedad el aporte de cada participante no es equivalente. En efecto, sólo después de haber rubricado el pacto, es decir, sólo después de que la apostasía hubiera tenido lugar y el demonio hubiese obtenido el control sobre su alma aceptaba asociarse con la bruja. Todo lo que aquella producía lo hacía únicamente por medio de los demonios: «qualia sunt opera maleficarum que nisi virtute demonum a maleficis perpetrantur»⁸⁹. En definitiva, explica Krämer, es imposible que un efecto se produjese sin su causa, por ello la brujería ocurría sólo a través de la acción de los demonios: «Impossibile est effectum sine causa sua producere, sed opera maleficorum sunt talia quod non possunt nisi opere demonum fieri»⁹⁰.

Es por ello que el dominico no considera que a los miembros de la alianza pueda atribuírseles el mismo nivel de responsabilidad. Al preguntarse si las lesiones producidas mediante brujería debían ser imputadas a brujos o demonios, la respuesta es contundente. La enfermedad es infligida por acción directa de los seres preternaturales, por lo que en términos de origen la responsabilidad es de ellos. Los brujos, por su parte, poseen una responsabilidad secundaria⁹¹. El motivo por el cual tienen una culpabilidad accesoria es, además, la causa por la cual los demonios las utilizaban en primer lugar: para causar más daño. Si bien pueden actuar en el mundo por su cuenta, la relación que establecen con las brujas constituye un acto de apostasía que, además de contaminar el alma de las pecadoras, lesiona profundamente la majestad divina. La ofensa de esa afrenta irrita a la deidad al punto de darle más permiso al verdugo para castigar al género humano⁹². Por eso,

87. «Malefici omnibus modis possunt procurare lesiones in hominibus et eorum rebus cooperante demone [...] demon per ser absque malefica possit laedere». INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 456.

88. «Quia cum quadruplices effectus penales assignare possumus, scilicet ministeriales, noxiales, maleficiales et naturales». INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 233.

89. INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 459.

90. INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 263.

91. «Propria et immediata actione demones operantur infirmitates immittendo, ita et ipsis principaliter sunt imputande». INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 355. «Vnde et eis iusto iudico talia maleficia imputantur secundo». INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 356.

92. «Et si queritur nunquid diabolus absque visu aut tactu mulierum maleficari posset homines seu iumenta, respondetur: vtique si deus permittit, sed quia maior dei permissio vbi

la responsabilidad de la bruja es secundaria en los *maleficia*, ya que aunque no los produjo fue su apostasía la que aumentó su potencia y alcance. En otras palabras, la causa eficiente era demoníaca, pero el pecado era humano. Institoris vuelve a repetir sus argumentos con el ejemplo de la magia meteorológica. Cuando una bruja sumerge una escoba en una fuente de agua con la intención de hacer llover, el causante de la precipitación es el demonio, lo que no impide que aquella deba ser castigada por confiar en el Enemigo y entregarse a su influjo⁹³. Tal como indicó Wolfgang Behringer, el crimen era espiritual⁹⁴. Un argumento que presenta considerable paralelismo con el de Cooper, puesto que coloca el centro de atención en la abjuración, la demonolatría y el rechazo de la fe cristiana. Para ambos esa era la falta que les valía la inapelable pena de muerte⁹⁵.

Otro punto de comparación interesante es el del homenaje que las brujas rendían al demonio, lo cual se relaciona con parte de lo discutido en el apartado anterior. El énfasis que los historiadores han hecho sobre la mente como escenario predilecto del demonio en los tratados ingleses trajo como contrapartida una devaluación de la dimensión física de su relación con las brujas. Este problema fue inexistente en los análisis del *Malleus Maleficarum*. El vínculo sexual con los demonios era el acto definitivo de la bruja de Krämer, así como el aspecto esencial de la brujería⁹⁶. A través del coito aquella iniciaba su camino como sierva del diablo. Más allá de la manipulación de la reproducción y el proceso de gestación,

creatura deo dicata per fidei abnegationem et alijs horrendis sceleribus concurrit, ideo et diabolus amplius talem modum maleficiandi creaturas affectar, imo et dici potest quod diabolud, etiam si absque malefica poset, adhuc summe per maleficam talia execere affectat varijs respectibus, vt in precedentibus patuit». INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 638.

93. «Scopa ergo quam mulier intingeret aque vt pluat et sursum in aerem aquam spargendo, licet in sse non causat pluuiam nec posset mulier inde reprehendi, quia tamen ex pacto cum demone initio vbi iam vt maefica talia facit, licet demon sit qui pluuiam causat, ipse tamen merito inculpatur, eo quod mala fide et opere diabolo seruit eius obsequijs se tradendo. Sic etiam quando imaginem ceream vel simile ad maleficiandum aliquem maleficus facit vel quando maleficio alicuius in aqua vel plumbo imago apparet, quicquid molestie infertur tali imagini cum tale experitur fieri in imaginato, id est, homini maleficiato, puta punctura vel alia lesura quecunque, licet lesio realiter inferatur imagini per maleficam vel alium hominem et inuisibiliter demon maleficiatum hominem eodem modo ledit, merito tamen malefice imputatur, quia sine ea deus nunquam lesionem inferre diabolo peritteret, nec diabolus per se ledere ipsum attentasset». INSTITORIS, H. *op. cit.*, pp. 447-8.

94. BEHRINGER, W.: «Malleus Maleficarum», en Richard GOLDEN (ed.). *op. cit.*, p. 720.

95. «Non sint simplices heretice sed et apostate [...] non debent sicut alii heretici carceribus perpetuis mancipari sed vltimo supplicio puniri». INSTITORIS, H. *op. cit.*, pp. 353-4. «The Witch is an Idolater, willfully and in a most presumptuous maner, as renouncing God willingly, and chosing Satan to bee her Soueraigne Lord, therefore according to that Lawe, shee is to be stoned to death». COOPER, T.: *op. cit.*, pp. 312-3.

96. LEVACK, B. *op. cit.*, p. 55. BROEDEL, H. P.: *op. cit.*, p. 178.

el demonio copulaba con los seres humanos porque era la forma más acabada de ser homenajeado. El homenaje que daba origen a la apostasía –y, por lo tanto, a la brujería– consistía en entregarse en cuerpo y alma⁹⁷. El placer que buscaban los ángeles maléficos no era sexual sino aquel que provenía de imprimir una mancha indeleble en los espíritus, garantizando así una condena eterna. Aunque el sexo no tiene en *The Mystery of Witch-craft* la misma trascendencia que en el *Malleus*, la relación de la bruja con el demonio también es profundamente somática. El inicio del vínculo deja marcas en lugares secretos de los cuerpos de las hechiceras, las cuales se transforman en puntos insensible «to be sucked by Satan»⁹⁸. A partir de esa extraña escena, a mitad de camino entre el vampirismo y la lactancia, el demonio inicia con la bruja una relación de cercanía similar a la del matrimonio⁹⁹. Walter Stephens señaló que este tipo de contactos cumplía la misma función que la cópula en los textos continentales: evidenciar la interacción física entre sus participantes. Aunque no eran estrictamente relaciones sexuales, eran vínculos muy íntimos, cargados de sensualidad y caracterizados por el intercambio de fluidos¹⁰⁰. Por lo tanto, para Cooper, la apostasía tampoco se limitaba únicamente a la entrega del alma o una traición de índole exclusivamente espiritual; la bruja también concedía su cuerpo¹⁰¹.

Resulta evidente a esta altura que en ambos demonólogos el concepto de brujería no se inscribe dentro de la hechicería clásica del medioevo, sino que está permeado de lo que se conoce como satanismo o demonismo, aquello que los especialistas han denominado «elaborated concept of witchcraft» y cuyo origen debe rastrearse hasta el segundo cuarto del siglo xv. El mismo está compuesto por seis creencias básicas: el pacto con el demonio, las relaciones sexuales con el diablo, el vuelo de las brujas, las asambleas presididas por el demonio en persona, el *maleficium*, y el infanticidio¹⁰². El *Malleus Maleficarum* las replica todas. Sobre el pacto, la magia nociva demoníaca y el sexo preternatural ya nos hemos extendido. El vuelo, la asamblea y el infanticidio se vinculan entre sí y se mencionan

97. INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 399.

98. COOPER, T.: *op. cit.*, p. 90.

99. «Lastly, to gratifie them somewhat for this their dutifull seruice, it pleaseth their new Maister oftentimes to offer himselfe familiarly vnto them, to dally and lye with them, in token of their more neere coniunction, and as it were marriage vnto him». COOPER, T.: *op. cit.*, p. 90. Sobre la brujería como inversión de la maternidad: WILLIS, D.: *Malevolent Nurture: Witch-Hunting and Maternal Power in Early Modern England*, Ithaca, 1995.

100. STEPHENS, W.: *op. cit.*, p. 103.

101. «To admit of the Diuell as her soueraigne lord, to renounce God, Baptisme, Christ and all, to yeeld him all seruice both of body and soule». COOPER, T.: *op. cit.*, p. 68.

102. MACKAY, C.: *op. cit.*, p. 19.

repetidamente. La transvección aérea, en coherencia con lo mencionado, no era una habilidad de la bruja, sino que era efectuada por los demonios, quienes tenían entre sus facultades naturales a la de transportar objetos¹⁰³. Ello podía hacerlo o bien fabricándose un cuerpo con forma de animal al que la bruja montaba o participando de forma invisible¹⁰⁴. El destino final de la travesía era una asamblea donde el diablo aparecía en forma humana para ser adorado por los asistentes¹⁰⁵. Allí, entre otras actividades perturbadoras, se asesinaban niños sin bautizar, con cuyos restos se producían emplastos mágicos, otro de los métodos utilizados para volar a los aquelarres. Nada de esto resulta sorprendente; historiadores como Stuart Clark o Hans Peter Broedel han señalado que más allá de que el estereotipo del Sabbat no alcanzó con Krämer su máximo nivel de importancia y desarrollo teórico, todos sus elementos estaban presentes.

A partir del contenido de sus tratados demonológicos, se ha considerado que en Inglaterra no se desarrolló un concepto elaborado de brujería. Sin embargo, el análisis llevado a cabo hasta el momento permitiría cuestionar esa postura, ya que en *The Mystery of Witch-craft* están presentes prácticamente todos los elementos de aquella elaboración teórica. Nuevamente, el pacto, la dimensión sexual y el *maleficium* diabólico ya fueron considerados con anterioridad. Al ocuparnos de las facultades del demonio en el texto de Cooper, se mencionó su capacidad para transportar objetos, aunque sin explicar cómo ello era posible. El vuelo de las brujas es la excusa ideal para hacerlo. Coincidiendo con las elaboraciones de Institoris, el demonólogo inglés rechazaba que las brujas pudiesen transportarse a sí mismas por el aire. Pese a ello, tales transvecciones no eran imposibles, no implicaban un quiebre del curso ordinario de la naturaleza. El transporte aéreo, en efecto, ocurría porque los demonios condensaban el aire que rodeaba a la bruja, transformándolo en un material tangible capaz de soportar su peso y trasladarla de un lado a otro¹⁰⁶. Si bien esta explicación se aleja de aquella preferida por Tomás de Aquino para dar cuenta del fenómeno en los espíritus puros (el aristotélico movimiento local), el

103. «Quia potest deo permittente res localiter mouere et ex rebus coniunctis dolorem vel aliquam qualitatem producere». INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 228.

104. INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 408.

105. «Vbi malefice in certam concionem statuto die veniunt et demonem in assumpta effigie vident hominis, qui dum super seruanda sibi fidelitate cum temporalium prosperitate et longitudine vite hortatur». INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 395.

106. «First, it cannot be denied, but that more speedily, then may stand with the ordinarie course of nature, they may assemble themselues to their meetings, or trudge to do any mischief; as being carried by Satans power aboue the earth, or sea, speedily, for some short space, not being seene of any: which is not hard for Sathan to do, by thickning the Ayre vnder and about them». COOPER, T.: *op. cit.*, pp. 257-8.

demonólogo inglés se mantiene dentro del universo conceptual del monje italiano al aludir nuevamente a la idea de la manipulación y condensación del aire, no ya para fabricarse un cuerpo sino una estructura capaz de servir de sostén para trasladar objetos¹⁰⁷. El argumento de Cooper, aunque menos refinado y detallado, respetaba por completo la ortodoxia tomista. Aún sin alcanzar la profundidad del Doctor Angélico, se aventuró en el debate sobre la naturaleza angélica mucho más que lo que, por ejemplo, Agustín de Hipona se había permitido.

Respecto de las asambleas con el demonio, en el fragmento del inglés escogido para tratar los vuelos se menciona que tenían lugar para transportar a las brujas hacia los lugares donde aquellas ocurrían. En esos encuentros grupales («for many are conuened at this meeting») se producían varias acciones referidas con anterioridad, como la impresión de la marca en la piel de la hechicera, las escenas de alimentación con sangre, la renuncia de la fe cristiana¹⁰⁸. También tenía lugar el «ósculo infame», completamente ausente en el documento del inquisidor¹⁰⁹. Pese a que los conventículos son mencionados, no forman parte de las acciones que allí ocurren elementos claves del Sabbat como el banquete, el baile y la orgía, los cuales, por cierto, tampoco aparecen en el *Malleus*¹¹⁰. Lo que sí es mencionado por Krämer y está completamente ausente en el tratado de Cooper es el canibalismo. No existe nada ni remotamente similar a los rituales de puericidio y fagocitación de carne humana, tampoco a los ungüentos hechos de grasa y huesos de niños. De esta manera, cinco de los seis elementos constitutivos de la brujería demoníaca identificados por los historiadores desde los pioneros trabajos de Joseph Hansen están presentes en *The Mystery of Witch-craft*.

Antes de pasar a las conclusiones del texto, consideramos necesario plantear una última comparación entre las brujas de nuestros autores. El discurso demonológico continental concibió a la brujería como parte de una conspiración satánica de gran escala cuyo objetivo final consistía en la destrucción de la sociedad cristiana. Diversos historiadores afirmaron que el *Malleus Maleficarum* adoptó plenamente la teoría del complot¹¹¹. Para Krämer, las brujas formaban parte de una nueva secta herética liderada por Satanás, más poderosa y amenazante que todas las surgidas

107. Sobre el movimiento local en el Aquinate, véase: BONINO, S.T.: *op. cit.*, pp. 80-1.

108. COOPER, T.: *op. cit.*, p. 91.

109. «Satan offers his back-parts to bee kissed of his vassall». COOPER, T.: *op. cit.*, p. 90. Sobre el ósculo infame, véase: DURRANT, J. «Kiss of Shame», en Richard GOLDEN (ed.): *op. cit.*, pp. 611-2.

110. BROEDEL, H. P.: *op. cit.*, p. 126.

111. ANGLO, S.: «Evident Authority and Authoritative Evidence: The Malleus Maleficarum», en Sydney ANGLO (ed.): *op. cit.*, p. 15, LEVACK, B.: *op. cit.*, p. 55. BROEDEL, H. P.: *op. cit.*, p. 178. Behringer, W.: *op. cit.*, p. 5.

hasta el momento¹¹². La idea de la brujería como crimen colectivo, conspirativo y oculto era la que terminaba de modelar los relatos demonológicos considerados más radicales, grupo del que los de pluma inglesa quedaban excluidos. Cecil L' EStrange Ewen y Geoffrey Robert Quaife explícitamente afirmaron la ausencia de organización, integración y complicidad de las brujas inglesas¹¹³. Su campo de acción era vecinal, se limitaba a su comunidad inmediata.

Sin embargo, el texto de Cooper demuestra exactamente lo opuesto. La brujería era un minucioso plan en el que el diablo utilizaba a los brujos para destruir a la humanidad y deshonorar a Dios¹¹⁴. Lo ambicioso del programa se evidenciaba no sólo en su meta, sino en la amplia red de complicidades mediante las cuales la brujería se desarrollaba. Según el pastor, el demonio utilizaba como instrumentos a las *Bad Witches* (aquellas que sólo producían daños), las *Good Witches* (aquellas que sólo hacían el bien) y las doctrinas papistas. Tal como habíamos mencionado, a la bruja dañosa la manipulaba para que creyese que era capaz de dirigirlo y de provocar daños según sus necesidades. Para obtener esos falsos poderes, antes debía entregarse en cuerpo y alma, lo que originaba la apostasía original. De haberse limitado sólo a ello, el demonio habría conseguido resultados exigüos. Para romper este círculo utilizaba a las sanadoras. Cuando un individuo sufría un acontecimiento negativo e inesperado en su vida cotidiana, como una enfermedad, la pérdida de un familiar o reducción de su patrimonio, era frecuente que sospechara de un embrujo y, para confirmar su prejuicio, visitara a una bruja blanca o *cunning folk*¹¹⁵. Estos individuos basaban su prestigio en la supuesta posesión de un don divino que les permitía contrarrestar hechizos e incluso detectar quién los había producido. Sin embargo, Cooper señala que su inspiración no era divina sino diabólica: «As Satan binds his seruants vnto his obeysance by a speciall contract and couenant (as hath beene shewed throughly before) so the good Witch, being lessoned by her accursed Maister, doth hereby endeour to performe truest seruice

112. «Verum etiam differt ab omni noxia et superstitiosa arte in hoc quod super omnia genera diuinatiouum ipsa maleficorum heresis suppressum attinet gradum malitie». INSTITORIS, H. *op. cit.*, p. 242.

113. L' ESTRANGE EWEN, C.: *Witchcraft and Demonianism: A Concise Account Derived from Sworn Depositions and Confessions Obtained in the Courts of England and Wales*, Londres, 1933, p. 57. QUAIFFE, G.R.: *Godly Zeal and Furious Rage: The Witch in Early Modern Europe*, Londres, 1987, p. 59.

114. «As his principall end is, by all meanes to dishonour God, and discover his malice, and rage against the Almightye, so doth hee expresse his hatred against God, in destroying the Creature, and in the Creature that which most resembleth God». COOPER, T.: *op. cit.*, p. 110.

115. Sobre los sanadores en Inglaterra, véase: DAVIES, O.: *Popular Magic. Cunning Folk in English History*, Londres, 2003.

vnto him»¹¹⁶. Así como engañaba a las hechiceras tradicionales para que creyeran que tenían poderes para dañar, embaucaba a las sanadoras para que se pensarán aliadas de la divinidad. La popularidad de los *wise folk* en sus comunidades les garantizaba un número considerable de clientes, quienes al consultarlas cometían el gravísimo pecado de idolatría por buscar la solución no en su Creador sino en el diablo¹¹⁷. Por ello Cooper las consideraba las brujas más peligrosas¹¹⁸. De esta manera, el demonio cercaba a los hombres con un movimiento de pinzas al atacar sus cuerpos y sus almas utilizando a la *Bad Witch* y la *Good Witch* como pantallas. Aun cuando aquellas no actuaban voluntariamente en conjunto u organizadamente, el demonio sí las utilizaba coordinadamente. Sin embargo, en la demonología de Cooper, esta organización alcanzaba el grado de conspiración gracias al catolicismo. De hecho, la liturgia y el culto romano eran los medios por los cuales los *cunning folk* disimulaban la naturaleza diabólica de su accionar: «As both colouring their Diabolicall practise vnder pretence of holy prayers and natural meanes, and thereby aduancing that lip-labour and formall deuotion, the very life of Popery»¹¹⁹. El catolicismo era el caballo de Troya de la Inglaterra temprano moderna. Pero más allá de eso, el autor plantea un vínculo indisoluble entre el papismo y la brujería: el primero es la forma más acabada de la segunda. Existe, además, una retroalimentación. Por un lado, el accionar de las bujas pavimenta el camino del reinado del Anticristo; por otro, la brujería abundaba en aquellas zonas de Inglaterra donde el catolicismo aún contaba con apoyo y fieles¹²⁰. La referencia al Anticristo en el texto no es aleatoria.¹²¹ En primer lugar porque refleja la atmósfera apocalíptica del texto de Cooper, quien creía vivir cerca del «day of vengeance»¹²². Por otra parte, y aún más importante,

116. COOPER, T.: *op. cit.*, p. 218.

117. «And the Witch set in the place of God, and so heereby she preuailles more fearefully: not onely in the hearts of those that are holpen, to put confidence in her, but in others also, who are desirous to bee holpen at so easie a rate. And so the skilfull Physition (That Ordinance of God appointed hereto) is neglected and despised». COOPER, T.: *op. cit.*, p. 267.

118. «These Good Witches [...] are farre more dangerous then the Bad». COOPER, T.: *op. cit.*, p. 218. Opinión generalizable al conjunto de los demonólogos ingleses que escribieron entre la coronación de Isabel y la Restauración.

119. COOPER, T.: *op. cit.*, T. Cooper. *The Mystery of Witchcraft*, p. 5.

120. «These Blessers are highly esteemed of in these daies, as being dangerous Factors for Anti-christs kingdome». COOPER, T.: *op. cit.*, p. 5. «Doth not euey Assise almost throughout the Land, resound of the arraignment and conuiction of notorious Witches; either where grosse ignorance and Popery most aboundeth, or where the truth of God is with-held, and prophaned, by vnrighteousnesse and hypocrisie?». COOPER, T.: *op. cit.*, p. 15.

121. Stuart Clark señaló que durante el periodo analizado, «*witch*» y «*antichrist*» eran términos intercambiables. CLARK, S.: *op. cit.*, p. 333.

122. COOPER, T.: *op. cit.*, p. 323. Algo generalizable a las demonologías inglesas de los siglos XVI y XVII.

es la evidencia definitiva del lazo entre brujería y papismo. Era frecuente entre los contemporáneos señalar que los «milagros» del Papa eran los de Satanás, y **que** la abundancia de esos pseudo-*miracula* en la Iglesia Católica demostraba **que** era la sinagoga anticristiana que antecedía al Apocalipsis¹²³. No por nada el Sumo Pontífice romano es definido por el inglés como un gran conjurador y la personificación del Anticristo¹²⁴. La resiliencia de su influencia en Inglaterra era la fuente principal de la que emanaba la superstición, la cual era, a su vez, «the very bedde and nursery of witchcraft»¹²⁵.

La conspiración y sus consecuencias no se limitaban a un plano teórico, sino que se manifestaban materialmente y a la vista de todos:

And concerning the Ministers of the Gospell, haue not these in their Places, as they haue the more in generall beene zealous against Antichrist kingdome, as they haue more discerned the Mysterie and Marke of the Beast, so they haue beene more quick-sighted to discern him in this Policie of Witch-craft, and so haue more earnestly laboured against the same? And shall I hold my peace in this day of good-tydings? Shall I not also bring my fagot to the burning of these Witches, and so to further the destroying of the kingdome of Antichrist. Hath not the Lord enabled mee to discover the practise of Antichrist in that hellish Plot of the Gunpowder-treason? Hath hee not preserued mee gratuitously from many such diuelish Practises of these Antichristian Instruments, not onely in keeping mee from seeking for their helpe, when my children were suspected to bee afflicted by them, that so my soule might bee endangered thereby: But especially in preseruing mee from many cursed snares which by these mischieuous instrulments haue beene priuily laid for me, to the endangering of my life, and hinderance of the Gospell?¹²⁶.

Este extenso fragmento enlaza la tarea de eliminar las brujas con la de combatir al papismo. Fallar en ambas tareas redundaba en un fortalecimiento del Anticristo, impulsor de la brujería y del fracasado Complot de la Pólvora que el 5 de noviembre de 1605 había estado a horas de acabar con la clase dirigente protestante del reino, incluido Jacobo I. *Maleficium*, magia benéfica y catolicismo eran, entonces, exactamente lo mismo. A partir del pensamiento de Cooper resulta un auténtico desafío hallar las fronteras que dividen a una de otra. Lo que sí puede identificarse fácilmente es su origen: la conspiración católico-brujeril que amenazaba la difusión del evangelio y la existencia de la monarquía protestante inglesa estaba liderada por

123. WALSHAM, A.: *op. cit.*, p. 227.

124. «The Roman Antichrist, being that Arch-conjurer, and deceiver of the world». COOPER, T.: *op. cit.*, *The Mystery of Witchcraft*, p. 288.

125. COOPER, T.: *op. cit.*, p. 361.

126. COOPER, T.: *op. cit.*, 7-8.

el demonio¹²⁷. Refiriéndose al concepto acumulativo de brujería, Brian Levack señaló que la bruja era una apostata que participaba de una enorme conspiración política que buscaba invertir las jerarquías sociales y morales de la sociedad¹²⁸. Cada una de sus palabras es aplicable a la descripción de aquella realizada por el teólogo inglés. Lejos de la figura de un demonio bufonesco, propone la existencia de una corporación del mal, un «*kingdome of Darkenesse*» gobernado por Satanás y poblado por sus colaboradores¹²⁹. En esa estructura anticristiana, las brujas de Cooper desempeñaban un rol tan central, temible y dilatado como las del *Malleus Maleficarum*.

5. CONCLUSIÓN

En el monumental *Thinking with Demons*, Stuart Clark incluyó una idea planteada en trabajos anteriores: no existió en los aspectos fundamentales de la literatura demonológica un hiato entre católicos y protestantes debido al común respeto de ambas confesiones hacia las teorizaciones de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino¹³⁰. Reduciendo el espectro del análisis, James Sharpe advirtió que la brujería inglesa no estuvo divorciada en términos teóricos de la continental¹³¹. Ambas ideas, sin embargo, fueron planteadas antes que desarrolladas. La extensión y amplitud temática del texto de Clark impidió tanto una reflexión específica sobre la influencia del Aquinate en las demonologías inglesas como un apropiado contraste entre estas y documentos no insulares; mientras que Sharpe en el capítulo dedicado las bases teológicas y legales de la persecución de brujas en Inglaterra prácticamente no mencionó autores o textos no ingleses, menos aún planteó una comparación directa. El presente trabajo se apoyó en las ideas de ambos autores, pero con la intención de desplegarlas y demostrarlas. Es necesario reconocer que al haber tomado como referencia únicamente a *The Mystery of Witch-craft*, las conclusiones no pueden generalizarse a todas las demonologías inglesas del periodo. Más allá de la necesidad de incorporar una mayor cantidad de tratados

127. La idea del demonio como líder de una conspiración estaba fuertemente presente en el discurso religioso y político de la modernidad temprana inglesa. La noción de una maquinación que incluía a brujas y otros colectivos no fue explotada sólo por los demonólogos. De hecho, ni siquiera fue un tópico exclusivo de los puritanos. Dependiendo del contexto histórico y de la pertenencia confesional de quien escribiera, la teoría del complot demoníaco podía incluir a brujas, católicos, parlamentarios, realistas y miembros de sectas radicales.: ELMER, P.: *op. cit.*, pp. 90, 96, 131 y 177.

128. LEVACK, B.: *The Witch Hunt in Early Modern Europe*, p. 66.

129. COOPER, T.: *op. cit.*, p. 211. Otro aspecto muy cercano a la propuesta de Tomás de Aquino. CAMPAGNE. F.A.: *op. cit.*, p. 19.

130. CLARK, S.: *op. cit.*, p. 527.

131. SHARPE, J.: *op. cit.*, p. 32.

al análisis, podría pensarse que si Inglaterra fue un reino donde la represión de la brujería se caracterizó por cierta lenidad, no se debió a la moderación de quienes redactaron tratados demonológicos. De esta manera, puede afirmarse que los procesos de East Anglia de 1645-1647, la única persecución de brujas a gran escala en territorio inglés con acusaciones y escarmientos por haber mantenido relaciones sexuales con el demonio, se debieron más al anómalo contexto de la Guerra Civil, que exacerbó las tensiones político-religiosas de la región y obstaculizó el adecuado funcionamiento del sistema judicial, que a la peculiaridad de las ideas demonológicas de Matthew Hopkins. Después de todo, *The Mystery of Witch-craft* demuestra que los fundamentos intelectuales de los juicios en los que intervino el *Witchfinder General* no fueron aberraciones excepcionales sino que ya estaban presentes en parte de la alta cultura teológica vernácula¹³². Las tensiones propias del enfrentamiento bélico interno liberaron las restricciones que limitaban la aplicación judicial de nociones teológicas preexistentes.

En el texto de Thomas Cooper están presentes prácticamente todas las ideas del *Malleus Maleficarum*. La forma en la que Institoris conceptualiza los poderes del demonio y el accionar de las brujas fue replicada por completo por el pastor puritano 130 años después. Esperamos que el análisis comparativo propuesto haya permitido demostrar que el discurso demonológico de la elite protestante inglesa no fue impermeable a las teorizaciones de los teólogos escolásticos, ni se basó exclusivamente en las Sagradas Escrituras o los escritos patrísticos, por lo que no puede sostenerse que la base teórica de los textos protestantes fuera más estrecha que la de los romanos, como señalara John Teall hace más de cincuenta años, o que el catolicismo tuviera una tradición demonológica más extensa y sistemática, como sostuviera Stephens hace quince¹³³. En este sentido, Jeffrey Burton Russell afirmó que los teólogos protestantes, pese a reivindicar el principio de *sola scriptura* en materia demonológica, encontraron en el diablo bíblico prácticamente todas las elaboraciones de los escolásticos¹³⁴. Los argumentos de Cooper permiten, pues, poner en duda que los clérigos ingleses que escribieron sobre demonología hubieran recurrido poco a textos de sus pares católicos¹³⁵. La común

132. Algo ya advertido por James Sharpe, aunque consideró que la experiencia de las cacerías fue más determinante en el pensamiento de Matthew Hopkins y John Stearne que su conocimiento de tratados demonológicos. SHARPE, J.: *op. cit.*, p. 139.

133. TEALL, J.L.: «Witchcraft and Calvinism in Elizabethan England: Divine Power and Human Agency», *Journal of the History of Ideas*, 23:1, (1962), pp. 21-36, p. 28. STEPHENS, W.: *op. cit.*, pp. 177-8.

134. RUSSELL, J.B.: *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*. Ithaca, 1984, pp. 305.

135. Véase: CLARK, S.: «Protestant Demonology: Sin, Superstition, and Society (c. 1520-c.1630)», en Gustav HENNINGSSEN y Bengt ANKARLOO (eds.): *op. cit.*, p. 57. En su célebre

utilización de vocabulario técnico y una construcción argumentativa muchas veces extremadamente similar puede permitirnos pensar que los demonólogos ingleses se inspiraron en los escritos de sus rivales confesionales, mucho más de lo que estaban dispuestos a reconocer con una cita o una mención. Si se sigue la propuesta de Foucault de definir a los discursos como un repertorio lingüístico compuesto por terminologías específicas, reglas propias y una economía interna particular, utilizada por profesionales miembros de una institución determinada, resultará problemático plantear que -a pesar de sus matices- los dos teólogos cristianos que fueron objeto de la presente monografía representen dos discursos demonológicos distintos.¹³⁶ Tampoco que encarnen una vertiente moderada y otra radical de la demonología cristiana. Lo que constituyen, en todo caso, son modos particulares de expresar un acervo común de ideas en desarrollo desde los inicios mismos del cristianismo.

Para finalizar, puede resultar oportuno referir a un artículo de Fabián Campagne dedicado a analizar las visiones de la mística medieval Ermine de Reims. El historiador identificó que en el relato de las vivencias de la beata redactado por su confesor, Jean le Graveur, se superponían tres concepciones diferentes del demonio. En primer lugar, una agustiniana, caracterizada por un fuerte providencialismo y estricto control sobre la figura satánica. En segundo lugar, una tomista, en la que se destacaba una mayor libertad de acción del demonio así como su capacidad para actuar en el mundo material. Por último, una demonología radical todavía en construcción en la que ya se evidenciaba la emergencia de una conspiración de adoradores del demonio. Esta combinación demuestra lo problemático de establecer una oposición rígida entre el pensamiento demonológico patristico y el escolástico, puesto que el último no fue la anulación sino la consumación del primero¹³⁷. Por ello el autor propone la idea de un paradigma demonológico agustiniano-tomista. Nuestro análisis sobre *The Mystery of Witch-craft* reforzaría todos estos argumentos. El énfasis que se ha hecho en las capacidades del demonio para intervenir

Religion and the Decline of Magic, Keith Thomas señaló que los conceptos demonológicos asociados con los textos continentales fueron diseminados en Inglaterra por tratadistas como Henry Holland, Jacobo Estuardo y Thomas Cooper, entre otros. Sin embargo, al momento de sustentar la idea únicamente hizo una brevísima referencia a que entendían a la brujería como apostasía, sin reflexionar sobre los puntos mencionados en nuestra monografía. THOMAS, K.: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. Londres, 1971, pp. 523-525.

136. El ejemplo más célebre al que recurrió el filósofo francés es del discurso médico, específicamente el psiquiátrico. Véase: FOUCAULT, M., *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Buenos Aires, 2007, pp. 145-167.

137. CAMPAGNE, F.A.: *op. cit.*, p. 29

en la esfera material y su capacidad para producir daños visibles y sensibles no niega sino que complementa su rol como tentador interiorizado actuando en las conciencias, aquel asiduamente asociado con el pensamiento reformado de Inglaterra y que los historiadores hemos destacado en los textos de George Gifford, Henry Holland, William Perkins y Richard Bernard, entre otros. La concepción inglesa del demonio combina ambas esferas de acción, aquella asociada con la tradición del primer milenio y la revisión propuesta por Tomás de Aquino en el siglo XIII. Si a ello se suma la analizada dimensión conspirativa de la brujería, resulta evidente que lejos de cualquier perspectiva de moderación o mesura, el discurso del clérigo puritano Thomas Cooper poseía la misma potencialidad para generar persecuciones de gran alcance que el del inquisidor dominico Heinrich Krämer. De cara al futuro, resulta imperiosa la profundización de la perspectiva comparada, así como el desarrollo de investigaciones de mayor alcance y ambición que incluyan una mayor cantidad de tratados, tanto ingleses como del continente.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMOND, P.: *England's First Demonologist. Reginald Scot & The Discoverie of Witchcraft*. Londres, I.B. Tauris, 2011.
- ALVARADO MARAMBIO, J. «Dos alternativas de ontología angélica», *Cuestiones Teológicas*, 41:95, Medellín, (2014), pp. 75-96.
- ANGLO, S.: «Evident Authority and Authoritative Evidence: The Malleus Maleficarum», en Sydney ANGLO (ed.): *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977, pp. 1-31.
- ARPACI, F. *'Tares Among the Wheat' Early Modern English Witchcraft in its Socio-Cultural and Religious Context*. Tesis de maestría inédita, Angora, Bilkent University, 2008.
- BEHRINGER, W.: «Malleus Maleficarum», en Richard GOLDEN (ed.): *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*. California, ABC-Clio, pp. 717-722.
- BEHRINGER, W.: *Witches and Witch-Hunts. A Global History*. Cambridge, Polity Press, 2004.
- BONINO, S.T.: *Les anges et les Démons. Quatorze leçons de théologie catholique*. París, Parole et Silence, 2007.
- BROEDEL, H. P.: *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft*. Manchester, Manchester University Press, 2003.
- CAMPAGNE, F.A. «Demonology at a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt», *Church History*, 80:3, (2011), pp. 1-31.
- CLARK, S.: «Protestant Demonology: Sin, Superstition, and Society (c. 1520-c.1630)» en Gustav HENNINGSEN y Bengt ANKARLOO (eds.): *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 45-81.
- CLARK, S.: *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, Clarendon Press, 1997.

- COOPER, T.: *The Mystery of Witchcraft*, 1617, [en línea], «Early English Books On Line», Consultado el 25 de Septiembre de 2016. <http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19295.0001.001?rgn=main;view=fulltext>.
- D'AQUINO, T.: *Summa Theologiae* I, (Comisión de PP. Dominicos presidida por Fr. Francisco BARBADO VIEJO, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1947).
- D'AQUINO, T.: *Quaestiones disputatae de Malo* (Opera Omnia iussu Leonis XIII, París, Studium fratrum praedicatorum, 1982).
- D'AQUINO, T.: *Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Vol. 2, Paris, P. Lethielleux, 1929).
- DAVIES, O.: *Popular Magic. Cunning Folk in English History*, Londres, Hambledon Continuum, 2003.
- DAVIES, S.: «The Reception of Reginald Scot's Discoverie of Witchcraft: Witchcraft, Magic and Radical Religion», *Journal of the History of Ideas*, 74, (2013), pp. 381-401.
- DURRANT, J. «Kiss of Shame», en Richard GOLDEN (ed.): *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*. California, ABC-Clio, pp. 611-612.
- ELMER, P.: *Witchcraft, Witch-Hunting, and Politics in Early Modern England*. Oxford, Oxford University Press, 2016.
- EVANS, G.R.: *Augustine on Evil*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- FOUCAULT, M.: *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Horacio Pons (trad.), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- GASKILL, M.: *Witchfinders: A Seventeenth Century English Tragedy*. Londres, John Murray, 2005.
- GILSON, E.: *Thomism The Philosophy of Thomas Aquinas*. L. Shook y A. Maurer (trads.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002, pp. 248-249.
- HIPPONENSIS, A.A.: *De civitate Dei, (Aurelii Augustini Opera. Corpus Christianorum Series Latina. Vol. 17, Turnholti, Brepols1955)*.
- HIPPONENSIS, A.A.: *De vera religione, (Aurelii Augustini Opera, Corpus Christianorum Series Latina. Vol. 32, Turnholti, Brepols, 1962)*.
- HIPPONENSIS, A.A.: *Enarrationes in salmos, (Aurelii Augustini Opera. Corpus Christianorum Series Latina. Vol. 38, Turnholti, Brepols, 1956)*.
- HITCHCOCK, J.: «George Gifford and Puritan Witch Beliefs», *Archiv für Reformationgeschichte*, 58, (1967), pp. 90-99.
- JOHNSTONE, N.: *The Devil and Demonism in Early Modern England*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- KAPITANIAK, P.: «Reginald Scot and the Circles of Power: Witchcraft, Anti-Catholicism and Faction Politics», en Marcus HARMES y Victoria BLADEN (eds.): *Supernatural and Secular Power in Early Modern England*. Farnham, Ashgate, 2015, pp. 41-66.
- KECK, D.: *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- L'ESTRANGE EWEN, C.: *Witchcraft and Demonianism: A Concise Account Derived from Sworn Depositions and Confessions Obtained in the Courts of England and Wales*, Londres, Heath Cranton, 1933.

- LEVACK, B.: *The Witch Hunt in Early Modern Europe*. Nueva York, Routledge, 2006 (1987).
- MACFARLANE, A.: «A Tudor Anthropologist: George Gifford's Discourse and Dialogue», en Sydney ANGLO (ed.): *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977, pp. 140-155.
- MACKAY, C.: *The Hammer of Witches. A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- MACKAY, C. (ed y trad.): *Malleus Maleficarum Volume One: the Latin Text*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- MCGINNIS, S.: ««Subtiltie» Exposed: Pastoral Perspectives on Witch Belief in the Thought of George Gifford», *The Sixteenth Century Journal*, 33:3, (2000), pp. 665-686.
- OLDRIDGE, D.: *The Devil in Tudor and Stuart England*. Gloucestershire, History Press, 2010 (2000).
- OSTORERO, M., PARAVICINI BAGLIANI, A. y TREMP, K. (eds.): *L'imaginaire du sabbat: Edition critique des textes les plus anciens (1430 c.-1440 c.)*. Lausana, Université de Lausanne, 1999.
- PIGNÉ, C.: «Du De Malo au Malleus Maleficarum: les consequences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière», *Cahiers de recherches médiévales*, 13, (2006), pp. 209-219.
- QUAIFE, G.R.: *Godly Zeal and Furious Rage: The Witch in Early Modern Europe*, Londres, St. Martin Press, 1987.
- RUSSEL, J.B.: *Satan. The Early Christian Tradition*. Ithaca, Cornell University Press, 1981.
- SHARPE, J.: «Thomas Cooper», en Richard GOLDEN (ed.): *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*. California, ABC-Clío, pp. 216-218.
- STEPHENS, W.: *Demon Lovers. Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*. Chicago, Chicago University Press, 2002.
- TEALL, J.L.: «Witchcraft and Calvinism in Elizabethan England: Divine Power and Human Agency», *Journal of the History of Ideas*, 23:1, (1962), pp. 21-35.
- THOMAS, K.: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. Londres, Penguin Books, 1971.
- WALSHAM, A.: *Providence in Early Modern England*. Oxford, Oxford University Press, 2003.
- WALZEL, D.L.: *The Sources of Medieval Demonology*. Tesis de doctorado inédita, Tejas, Rice University, 1974.
- WILLIS, D.: *Malevolent Nurture: Witch-Hunting and Maternal Power in Early Modern England*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.