



ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2015
ISSN 1131-768X
E-ISSN 2340-1400

28

SERIE IV HISTORIA MODERNA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

UNED



ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2015
ISSN 1131-768X
E-ISSN 2340-1400

28

SERIE IV HISTORIA MODERNA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

DOI: <http://dx.doi.org/10.5944/etfiv.28.2015>



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

La revista *Espacio, Tiempo y Forma* (siglas recomendadas: ETF), de la Facultad de Geografía e Historia de la UNED, que inició su publicación el año 1988, está organizada de la siguiente forma:

- SERIE I — Prehistoria y Arqueología
- SERIE II — Historia Antigua
- SERIE III — Historia Medieval
- SERIE IV — Historia Moderna
- SERIE V — Historia Contemporánea
- SERIE VI — Geografía
- SERIE VII — Historia del Arte

Excepcionalmente, algunos volúmenes del año 1988 atienden a la siguiente numeración:

- N.º 1 — Historia Contemporánea
- N.º 2 — Historia del Arte
- N.º 3 — Geografía
- N.º 4 — Historia Moderna

ETF no se solidariza necesariamente con las opiniones expresadas por los autores.

Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV está registrada e indexada, entre otros, por los siguientes Repertorios Bibliográficos y Bases de Datos: DICE, ISOC (CINDOC), RESH, IN-RECH, Dialnet, e-spacio, UNED, CIRC, MIAR, FRANCIS, PIO, Ulrich's, SUDOC, ZDB, ERIH (ESF).

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
Madrid, 2015

SERIE IV · HISTORIA MODERNA N.º 28, 2015

ISSN 1131-768X · E-ISSN 2340-1400

DEPÓSITO LEGAL
M-21.037-1988

URL
ETF IV · HISTORIA MODERNA · <http://revistas.uned.es/index.php/ETFIV>

DISEÑO Y COMPOSICIÓN
Ángela Gómez Perea · <http://angelagomezperea.com>
Sandra Romano Martín · <http://sandraromano.es>

Impreso en España · Printed in Spain



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

DEMONIOS REFORMADOS: PROVIDENCIA, TENTACIÓN E INTERNALIZACIÓN DEL MAL EN LAS DEMONOLOGÍAS DE GEORGE GIFFORD, WILLIAM PERKINS Y RICHARD BERNARD

REFORMED DEMONS: PROVIDENCE, TEMPTATION AND INTERNALIZATION OF EVIL IN THE DEMONOLOGIES OF GEORGE GIFFORD, WILLIAM PERKINS AND RICHARD BERNARD

Agustín Méndez¹

Recibido: 25/11/2014 · Aceptado: 28/03/2015
DOI: <http://dx.doi.org/10.5944/etfv.28.2015.12913>

Resumen

La Reforma protestante produjo en Inglaterra profundas transformaciones en la comprensión de la teología cristiana. La literatura demonológica vernácula fue uno de los campos donde más evidentes resultaron las modificaciones. Considerando los tratados de George Gifford, William Perkins y Richard Bernard, publicados entre 1587 y 1627, el presente artículo tiene por objetivo desentrañar la forma en que la alta cultura teologal protestante inglesa planteó el rol de la divinidad y los demonios en el cosmos, así como la relación de aquellos con los hombres. Se intentará demostrar que las demonologías de pluma inglesa poseen dos rasgos idiosincrásicos: el providencialismo y la internalización de la amenaza demoníaca. A partir de estas ideas, los teólogos mencionados buscaron difundir los postulados fundamentales de la Reforma protestante con el objetivo ulterior de eliminar cualquier resabio de prácticas y creencias asociadas con el papismo.

Palabras clave

Inglaterra; demonología; teólogos; Reforma; providencialismo

Abstract

Protestant Reformation produced in England profound transformations in Christian theology. Local demonological literature was one of the fields where those modifications were more evident. Considering the treatises of George Gifford, William

1. Profesor de la Universidad de Buenos Aires, y becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), institución que financia el desarrollo de su tesis doctoral.

Perkins and Richard Bernard, published between 1587 and 1627, this paper aims to unravel the way English protestant high theology conceived the role of God and demons in the cosmos, as well as their relationship with men. This will intend to demonstrate that English demonologies have two idiosyncratic features: providentialism and the internalized nature of demonic threat. From these ideas, the aforesaid theologians sought to spread the essential postulates of the Reformation with the subsequent intention of eliminating any remnant of practices and beliefs associated with popery.

Keywords

England; demonology; theologians; Reformation; providentialism

1. INTRODUCCIÓN

La historiografía dedicada al estudio de la caza de brujas temprano-moderna ha consagrado hasta el momento considerables esfuerzos al conocimiento de aquel fenómeno en territorio inglés. Quienes investigamos la temática en la actualidad debemos mucho a los pioneros trabajos de comienzos del siglo xx desarrollados por Wallace Notestein, George Lincoln Burr y Cecil L' EStrange Ewen; a los revolucionarios aportes de inicios de los años '70 liderados por Keith Thomas y Alan MacFarlane; y a los estudios finiseculares de James Sharpe, Ian Bostridge y Marion Gibson². El presente artículo pretende realizar un aporte a esta vasta trayectoria, proponiendo evaluar a la literatura demonológica inglesa en el marco de las transformaciones teórico-doctrinales surgidas durante el proceso de Reforma protestante iniciado tímidamente durante el reinado de Enrique VIII, y profundizado por sus herederos Eduardo e Isabel³. La conexión entre la ruptura con Roma y la producción de tratados demonológicos en Inglaterra resulta evidente por varios motivos. En primer lugar, ninguno fue publicado antes del cisma; de hecho, la primera edición de esa naturaleza tuvo lugar recién en 1584, cuando Reginald Scot publicó su *The Discoverie of Witchcraft*, y el protestantismo llevaba más de dos décadas ininterrumpidas como confesión oficial. En segundo lugar, las demonologías inglesas poseen un notable carácter anti-católico, expresado en críticas tanto hacia la institución papal, como la liturgia y los dogmas romanos. Por último, este tipo de obras tuvo por objetivo la difusión de las nociones más trascendentes del protestantismo inglés, especialmente las que establecían el carácter de la relación de los hombres con la divinidad: la soberanía divina, la fe y la conciencia⁴. Nos encontramos, pues, frente a escritos que, estructurados desde una perspectiva demonológica, tenían por objetivo final la difusión de la teología reformada entre los habitantes de la isla. Las siguientes páginas se ocuparán de este último aspecto, tarea que se realizará recuperando y reforzando las conclusiones obtenidas a lo largo de las últimas dos décadas por historiadores como Stuart Clark, Darren Oldridge y Nathan Johnstone, referentes en el abordaje de la demonología inglesa como expresión de la Reforma e instrumento de propagación de ideas y costumbres por parte de la alta cultura teológica⁵.

Se tomarán como referencia cuatro tratados teológicos escritos en clave demonológica en Inglaterra: *A Discourse of the Subtill Practises of Devilles by Witches and Sorcerers* (1587) y *A Dialogue Concerning Witches and Witchcrafts* (1593) del predicador de Essex George Gifford; *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft* (1608) cuyo

2. Para referencias a la represión de la brujería en Inglaterra, ver: WALLACE, 1911. BURR, 1914. L'ESTRANGE EWEN, 1933. MACFARLANE, 1971. THOMAS, 1971. SHAPIRO, 1983. SHARPE, 1996. BOSTRIDGE, 1997. PICKERING, 1999. GIBSON, 1999. BATH Y NEWTON, 2008.

3. Sobre el proceso de Reforma en Inglaterra, véase: WHITING, 1989. HAIGH, 1993. MACCULLOCH, 2001. NEWCOMBE, 2001. WALSHAM, 2011.

4. CLARK, 1997, 440.

5. Esta problemática fue abordada por los autores a lo largo de varias publicaciones en revistas y capítulos en obras colectivas: CLARK, 1993, 45/82. JOHNSTONE, 43/2 (2004): 173-205. OLDRIDGE, 85-278 (2000): 232-246. La evolución de los argumentos esbozados en estos primeros trabajos permitió a estos autores la publicación no ya de artículos sino de libros dedicados a estas temáticas. CLARK, 1997. JOHNSTONE, 2006. OLDRIDGE, 2010.

autor fue el célebre clérigo y teólogo de Cambridge William Perkins; y *A Guide to Grand Jury-Men* (1627) del también eclesiástico y teórico Richard Bernard. El recorte temporal escogido, así como los autores seleccionados se explica principalmente por dos motivos. En cuanto a la cuestión cronológica, las cuatros décadas que separan el *Discourse* de Gifford de la *Guide* de Bernard componen el periodo en el cual la demonología inglesa completó su evolución y maduración teórica⁶. Las especulaciones intelectuales producidas en este marco temporal constituyen una adecuada muestra de lo que es el discurso demonológico inglés. Por otra parte, los tres autores escogidos no sólo fueron prolíficas plumas del puritanismo local, sino también reconocidos predicadores y activistas, lo que en ocasiones les significó inconvenientes con las autoridades del complejo entramado político-religioso de la Iglesia de Inglaterra⁷. Pese a ello, ninguno de los tres autores fue un completo enemigo de la estructura eclesiástica; fueron distinguidos teólogos y pastores, cuyas obras no fueron consideradas heréticas. En este sentido —y pese a las tensas situaciones que atravesaron— formaron parte del ala menos intransigente del movimiento puritano inglés⁸. Su prédica se basaba en una reforma de las costumbres, modos de vida y preceptos religiosos antes que en una revolución del esquema organizacional de la Iglesia⁹. La principal limitación de la Reforma no la hallaban, pues, en la continuidad del episcopado o las suntuosas vestimentas sacerdotales, sino en el fracaso por construir una comunidad efectivamente reformada en su comportamiento y creencias.

A partir de los cuatro tratados seleccionados, abordaremos dos de las ideas centrales allí esbozadas: el providencialismo demonológico y la interiorización de la experiencia demoníaca. Pese a que ambas nociones anteceden al advenimiento de la Reforma, su utilización conjunta, unida al contexto de producción, permitirá echar luz sobre la naturaleza protestante del discurso demonológico inglés y la finalidad catequética que perseguían sus autores.

2. PROVIDENCIA Y ANTI-MANIQUEÍSMO

El historiador canadiense Gary Waite identificó dos grandes escuelas dentro del pensamiento demonológico tardo-escolástico: la realista y la providencialista. La

6. SHARPE, 1996, 88.

7. Durante la década de 1580, Gifford formó parte del grupo del protestantismo inglés que pasó a la historia con el rótulo de *non conformists*; es decir, aquellos que no consideraban suficientes los cambios litúrgicos del establecimiento religioso isabelino. ROSMAN, 1996, 72. DORAN, 1994, 40. Esta pertenencia provocó que en 1584 el Arzobispo John Whitgift lo privara de su beneficio eclesiástico en Maldon (Essex) obtenido dos años antes. Sin embargo, se le permitió continuar con sus actividades como predicador, en las cuales alcanzó un grado tal de popularidad que su sucesor en el cargo del cual había sido removido le ofreció retomarlos. MCGINNIS, 33/3 (2002): 666. Por su parte, Richard Bernard padeció en 1605 una experiencia similar al perder su cargo en Worksop (Nottinghamshire) puesto que pesaba sobre él la sospecha de haber abrazado el separatismo. Lo cierto es que Bernard, aunque vinculado con algunos miembros de aquel colectivo, los criticó abiertamente y se mantuvo dentro de la Iglesia, lo que le permitió obtener un nuevo rol pastoral en Batcombe (Somersetshire). COLLINSON, 2006, 141. BREMER & WEBSTER, 2006, 24.

8. Sobre el puritanismo moderado, véase: LAKE, 1982.

9. DORAN, 1994, 25. ROSMAN, 1996, 70. MACCULLOCH, 2001, 51.

primera proponía que el demonio otorgaba a las brujas habilidades extraordinarias reales para producir daños y realizar otros portentos de envergadura como trasladarse por el aire hacia lugares lejanos en pocos segundos. Es así que las hechiceras eran beneficiadas con poderes que el resto de los hombres no poseía y que eran capaces de afectar el mundo material. Dentro de esta tendencia Waite inscribe al inquisidor alemán Heinrich Krämer responsable del *Malleus Maleficarum*, pero es posible proponer que los mejores representantes de aquella hayan sido la tríada de demonólogos radicales franceses del siglo XVI: Jean Bodin, Nicholas Rémy y Henry Boguet¹⁰. La segunda escuela, en cambio, proponía que aunque el diablo era real, Dios no le permitía contravenir las leyes de la creación o dotar con poderes mágicos a las brujas, por lo que estas no poseían ni recibían ningún portentoso especial. Estos, por lo tanto, eran producidos exclusivamente por el demonio, quién —además— podía actuar únicamente dentro de los límites de la naturaleza, y por ser un instrumento de la divinidad¹¹. Para comprender mejor esta «cadena de causalidad», Alan MacFarlane propuso un esquema tripartito pensado desde la perspectiva de un orden jerárquico descendente: Dios-Demonio-Bruja¹². Como se ve, este bosquejo tiene su origen en la divinidad, luego desciende mediante su permiso a los demonios, y recién en última instancia las brujas cobraban protagonismo, aunque sólo como el eslabón final de una cadena y sin que tuviesen ningún tipo de facultad inherente para la realización de prodigios. El teocentrismo de esta propuesta es flagrante, la divinidad deviene en alfa y omega, en la figura central del relato demonológico. Estamos, entonces, frente a la más clara afirmación del absoluto señorío de Dios, no sólo frente a los hombres, sino ante la Creación en su conjunto. Este tipo de planteos constituyen una de las declaraciones más poderosas de anti-maniqueísmo: lo bueno y lo malo provenían de un único Dios, no de dos entidades distintas¹³. Si se intenta realizar una genealogía de estas ideas, su origen se retrotrae a los escritos de los Padres de la Iglesia, resaltando dentro de ese grupo la figura de Agustín de Hipona, el campeón de la lucha contra los maniqueos. Es posible, pues, considerar a las obras demonológicas de corte providencialista como herederas de esta milenaria tradición de pensamiento¹⁴. Si bien la escuela providencialista asociada con la brujería incluyó en sus filas a autores católicos como Ulrich Molitor, Johann Brenz o Martin Plansch, aquella permaneció vinculada esencialmente con los protestantes¹⁵. Mientras es posible encontrar demonólogos católicos que no

10. TEALL, 23/1 (1962): 27.

11. WAITE, 2007, 25. Con respecto al poder de los demonios, Tomás de Aquino estableció en el siglo XIII que estos podían producir fenómenos asombrosos o fantásticos (*mira*) pero no auténticos milagros (*miracula*), los cuales implicaban una ruptura del orden natural y por lo tanto una prerrogativa exclusivamente divina. Las extraordinarias —mas no milagrosas— habilidades demoníacas los separaban de los hombres, y en consecuencia del orden natural. Con el objetivo de remarcar este hiato entre ambos grupos se creó la categoría *praeternaturalis*, ubicándola entre el orden *supernaturalis* de la divinidad y el *naturalis* de los hombres, animales y plantas. CLARK, 1991, 223. Ver: CAMPAGNE, 96/1 (2003): 25–62.

12. MACFARLANE, 1977, 149.

13. CLARK, 1997, 507.

14. CAMPAGNE, 80/3 (2011): 467–497.

15. JOHNSTONE, 43/2 (2004): 186–87. La coincidencia en este punto entre romanos y reformados tiene que ver con el respeto que ambas confesiones profesaban a Agustín de Hipona. CLARK, 1997, 452–453.

fuesen providencialistas, una búsqueda similar en las filas del protestantismo en general e inglés en particular no arrojaría un resultado satisfactorio.

No sorprende que tanto Gifford, como Perkins y Bernard —protestantes ortodoxos los tres— se inscribiesen dentro de la escuela providencialista. En sus trabajos se observa una organización del cosmos y un ordenamiento de los roles de la divinidad, los demonios y los hombres de acuerdo con aquel planteo. Cada uno de los tres autores, sin embargo, lo aborda de modo diferente. Por una cuestión cronológica, comenzaremos considerando los tratados de George Gifford, *A Discourse of the Subtill Practises of Devills by Witches and Sorcerers* y *A Dialogue Concerning Witches and Witchcrafts*. Cabe mencionar que ambos trabajos son extremadamente similares entre sí; es posible pensar que el *Dialogue* constituye una reversión simplificada y dramatizada del *Discourse*, de concepción más teórica y pensada para lectores de formación intelectual más sofisticada. Más allá de esta disparidad, a lo largo del presente artículo se citaran fragmentos de ambos tratados indistintamente porque su contenido no difiere.

Gifford inicia su argumentación con la intención de vaciar a la bruja de las facultades extraordinarias que se le solían atribuir. Para lograr este objetivo, rechaza la extendida creencia entre la población inglesa de que los demonios eran convocados y gobernados por las hechiceras:

For the unclean spirits are the doers in sorceries and witchcraftes: men and women are but instruments. It is the common opinion among the blind ignorant people, that the cause and the procuring of harme by witchcraft, proceedeth from the Witch, and that either the Devill could or would doe nothing unlesse he were sent by her¹⁶.

A partir de este fragmento es posible reconocer dos cuestiones. Por un lado, que los resultados nocivos de la brujería no eran fruto de un hechizo o una habilidad inherente a las brujas. Más bien, los responsables de los daños eran los «unclean spirits». Por otra parte, se afirma que no es la bruja la que comandaba a los demonios, sino exactamente lo opuesto: «shall a silly old creature scarce able to bite a crust in sunder, give authority and power to ye prince of darkness: is any man so simple to beleve that the Devill can have power given him but from a greater then himselfe: or when hee hath liberty, wil hee not execute his power unless some witch send him?»¹⁷. Al leer esta pregunta retórica, resulta taxativa la pasividad de las hechiceras, las cuales no pueden hacer nada más que ser víctimas de la ilusión de usufructuar fuerzas oscuras. Gifford reconoce la facultad de los ángeles caídos para producir trastornos en el mundo material, incluso escribe que no necesitan de una bruja como intermediaria. Sin embargo, esa capacidad no es ni ilimitada, ni autónoma, depende de una licencia de la divinidad, tal como manifiesta el docto Daniel (la voz de Gifford) al inexperto Samuel durante su conversación: «For, when

16. «A Discourse of the Subtill Practises of Devills by Witches and Sorcerers», 42-43, [en línea], por George Gifford, «Cornell University Library's Witchcraft Collection», Consultado en 10 de julio de 2014. <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wito52>.

17. GIFFORD, 1587, 44.

as they should consider, that the divell is the Lords executioner: and then finding that he hath any power given him to molest to hurt and vex them in their bodies or goods, to know certainly it cometh from de Lord»¹⁸. Estamos frente a una de las premisas más comunes de los relatos demonológicos de corte providencial, el del demonio como verdugo de la divinidad, el responsable de aplicar el castigo establecido por esta. Tal como el ejecutor materializa el escarmiento decidido por un juez, el diablo hace lo propio con el veredicto de Dios, fuente exclusiva de bendiciones y castigos. Por si la naturaleza anti-maniquea de su explicación no resultaba manifiesta, Gifford agrega: «All chastisements come from God, whether they be such as hee doth with his owne hand inflict: or such as hee giveth the devill point to lay uppon men»¹⁹. El teólogo de Essex reordena eficazmente el esquema que estructuraba las creencias populares sobre la brujería, colocando a la divinidad como garante del funcionamiento del universo, y a los demonios y hombres como actores de su empírea trama.

Dos décadas después de la aparición del *Dialogue* de Gifford, llegó a la imprenta el *Discourse of the Damned Art of Witchcraft* de William Perkins. Este trabajo, como buena parte de su producción literaria, fue publicado póstumamente. La incursión de Perkins en el género no fue un hito menor en la historia de la literatura demonológica inglesa: fue el teólogo puritano más importante de su generación, y prácticamente el único cuyas obras alcanzaron notoriedad en Europa continental²⁰. Perkins pasó a la historia como uno de los grandes teóricos del *covenant*. En su campaña contra el antinomianismo hizo suya y complejizó una idea de Calvino según la cual los condenados recibían una fe temporal cuya duración podía ser de por vida, pero era ontológicamente diferente a la fe de los predestinados a la salvación. La fe temporal los incluía dentro del pacto divino de las obras —según el cual debían respetar el código moral instituido por la divinidad— pero permanecían excluidos del pacto de gracia. De esto modo todos los hombres —tanto los condenados como los elegidos al comienzo de los tiempos— debían comportarse de acuerdo a las leyes del Dios cristiano. El autor hizo de su hincapié en los aspectos morales de la teología una auténtica marca personal. Tal fue la importancia del *corpus* documental legado que las ediciones de sus trabajos superaban en número y en ventas a las de Calvino, su máximo referente teológico²¹.

En su tratado demonológico, Perkins supo asociar el ordenamiento clásico del relato providencialista con la idea matriz del *covenant*. En primer lugar, el autor señala que entre las hechiceras y los espíritus oscuros se establece un pacto espurio, una suerte de sátira de aquel que la divinidad había dispuesto con su Creación²².

18. GIFFORD, 1843, 32.

19. GIFFORD, 1587, 55.

20. CLARK, 1997, 438. MACCULLOCH, 2003, 389–391.

21. MacCulloch agrega que el boom editorial de Perkins sobrepasó también al de William Shakespeare. MACCULLOCH, 2003, 588.

22. «The Ground of all the practises of Witchcraft, is a league or covenant made betweene the Witch and the Devil: wherein they doe mutually bind themselves each to other». «A Discourse of the Damned Art of Witchcraft» 16, [en línea], por William Perkins, «Cornell University Library's Witchcraft Collection», Consultado en 13 de julio de 2014. <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wito75>.

Aquel vínculo infame no es uno en el que las partes firmantes se encontrasen en igualdad de condiciones o disfrutasen de un estatus idéntico. En tanto entidad superior, el demonio no podía devenir en un simple sirviente de su contraparte humana, por ello la bruja se convertía en vasallo del diablo: «Hereupon he is moved to yield himselfe to the Devil, to bee his vassal and scholler in this wicked art»²³. Sin embargo, en un sentido riguroso, la hechicera no aprendía a manipular ningún tipo de poder maravilloso. Los portentos a los que refiere Perkins («wicked art») tenían como características esenciales tanto la dependencia de la ayuda demoníaca como la no ruptura de los límites establecidos por la divinidad: «That Witches may and doe worke wonders, is evidently prove: howbeit not by an omnipotent power, but by the assistance of Sathan their Prince, who is a powerfull spirit, but yet a Creature as well as they»²⁴. Este fragmento resalta la completa sumisión de la hechicera a su demonio, pero también su compartida condición de creaciones, lo que implicaba la dependencia de ambos respecto de la voluntad divina. El diablo podía ser el príncipe de la oscuridad, el señor del mundo material, y en tanto tal imponer su voluntad sobre los hombres con puño de hierro²⁵. Podía, también, aprovechar su arcana sabiduría para afectar la naturaleza (aunque sin romper sus leyes), incluso poseía la capacidad para manipular los humores del cuerpo humano, lo que le otorgaba un control considerable sobre cualquier individuo²⁶. Sin embargo, la efectiva utilización de sus facultades dependía siempre y en última instancia del permiso divino: «This must be taken for a maine ground; That as there is nothing in the world, that hath being but from God, so nothing hath in it any efficacie, but by his ordinance»²⁷. Arribado a este punto, el diablo al que refiere William Perkins no difiere de aquel descrito por George Gifford años atrás. De hecho, Perkins vuelve a referir a la metáfora del demonio como azote divino: «The Devil can doe so much onely as God permits him, and no more. Doubtless, his malice reacheth further, and consequently his will and desire; but God hath restrained his power, in the execution of his malicious purposes, whereupon he cannot goe a whit further, then God gives him leave and liberties to goe»²⁸.

Escribiendo en un contexto histórico, político y religioso diferente, Richard Bernard —teólogo y orador de Somerset— se sumó al *trend* demonológico, y publicó en 1627 *A Guide to Grand Jury-Men*, un extenso tratado que se sumaba a una prolífica lista de trabajos devocionales, la cual continuaría extendiéndose hasta su deceso en 1641. Su escrito retoma el sendero argumental de Gifford y Perkins; se inscribe de principio a fin en el mainstream de la demonología inglesa. A lo largo de las páginas, el Creador es retratado —nuevamente— como el controlador absoluto y

23. PERKINS, 1608, 10.

24. PERKINS, 1608, 4.

25. «So hath the Devil his ordinances, whereby he keepeth his subjects in awe and obedience». PERKINS, 1608, 10.

26. «That his knowledge extendeth it selfe to the whole frame and disposition of mans body; whereby it comes to passe, that the causes of all diseases are well known unto him, and he is not ignorant how the humors in the body may be putrified». PERKINS, 1608, 17.

27. PERKINS, 1608, 4.

28. PERKINS, 1608, 16.

perpetuo del universo. Para expresar la primacía de la Providencia, Bernard escogió la insistencia en el carácter prescindible de la bruja. En los pasajes bíblicos en que la divinidad escarmienta a pueblos enteros o individuos particulares —señala el teólogo inglés— no utiliza como agente a la bruja sino al demonio: «We finde that God hath often sent the Diuell, as the Executioner of his displeasure, without any means of a Witch, as amongst the Egyptians hee sent euill angels»²⁹. Además de comprobar que la caracterización del demonio como verdugo de la divinidad es un auténtico *topos*, se percibe que la bruja no es necesaria para la explicación de los castigos divinos, decodificados por los hombres como calamidades personales o comunitarias. Esta idea no sólo constituye un modo de aproximarse a la cadena de causalidad típica del relato providencialista, sino también una alerta a los lectores con respecto a la exagerada atención que recibían los hechiceros, y el excesivo temor que generaban. Nada de esto implica negar la existencia de aquellos personajes: Bernard no es un escéptico. Su meta es acentuar que los miedos y las preocupaciones deben tener como eje a la divinidad, la cual, después de todo, es el origen del proceso: «Yea, hee hath Deuils at command to goe out and torment men, and he can let them loose to worke for Witches, that they may haue their desires vpon the wicked, to make men alwayes feare and tremble before him»³⁰.

De este modo, una vez que los entes demoníacos recibían autorización de la deidad para cumplir su función («Diuels doe nothing but by Gods leaue. Diuels cannot do what they list») a pesar de que perfectamente podían realizarla por sus propios medios, *optaban* por hacerlo en asociación con una bruja: «But it is a cleere truth, that the Diuell may afflict man or woman, their children and their cattell, without the knowledge, consent or association with any Witch»³¹. Esta elección no era accidental. La incorporación de una hechicera a sus tareas le permitía al diablo multiplicar el daño causado. Por un lado, creaba en la bruja la falsa ilusión de que era capaz de manipular las fuerzas oscuras; y por el otro, fundaba en la víctima el convencimiento de que su infortunio se debía a un *maleficium*³². Este *modus operandi* producía la idea de que entes creados como el demonio o las brujas eran los responsables intelectuales de cualquier acontecimiento negativo, cuando la divinidad es la que detentaba realmente esa posición. El ardid demoníaco convertía, por lo tanto, a víctimas y victimarios en idólatras. Para Bernard —pero también para Gifford y Perkins— el delito de la bruja no era la capacidad de causar daño mágicamente, sino la adoración del demonio, la ruptura de su alianza con Dios³³.

29. «A Guide to Grand Jury Men», 69, [en línea], por Richard Bernard, «Cornell University Library's Witchcraft Collection», Consultado en 17 de julio de 2014. <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wit140>.

30. BERNARD, 1627, 22.

31. BERNARD, 1627, 68.

32. «That the Diuell and euill spirits, through Gods permission, may doe much euill unto the godly for their tryall, and unto the wicked for their punishment, without any association of Witches. It is too common a receiued error, amongst the vulgars, yea, and amongst not a few persons of better capacitie, that if any bee vexed by a spirit, that such are bewitched». BERNARD, 1627, 68.

33. «That I say God alone, and not the witches giveth power unto the devils to plague and torment: it is so evident as that I suppose a man shall hardly meete with any man so grosse but will confesse it. But this do not cleare the witches at all; for their sinne is in dealing with diuels». GIFFORD, 1843, 37. «The cause then of this sharpe

No es fruto de una casualidad la adhesión al paradigma providencialista por parte de los teólogos ingleses. En primer lugar, se integraba en un clima intelectual de época en la isla que no era exclusivo de la corporación teológica. Por ejemplo, el polifacético Sir Walter Raleigh refería en su *History of the World* a la inmutable voluntad divina como causa primera, que intervenía en el mundo por medio de causas segundas. La historia era la historia de la providencia divina, y la autoridad máxima era la Palabra revelada, que no era más que la voluntad develada³⁴. No obstante —retornando al campo de la doctrina religiosa— el providencialismo demonológico puede ligarse también al refuerzo del Primer Mandamiento del Decálogo («Thou shalt have no other gods before me», según la versión bíblica autorizada en Inglaterra) que para el siglo xvi habían reemplazado a los Siete Pecados Capitales como principio estructurador de la conciencia moral cristiana³⁵. John Bossy explica que esta sustitución permitió colocar a la divinidad en el centro del esquema de conducta ideal, solucionando así la falencia más importante del sistema heptagonal³⁶. Los tratados de Gifford, Perkins y Bernard se construyen argumentalmente partiendo de un sólido respeto al Primer Mandamiento, de allí que los catalogásemos como notablemente anti-maniqueos. De hecho, John Teall afirma que la sospecha de maniqueísmo salpicaba con frecuencia a los demonólogos³⁷. Por ello nuestros autores insisten una y otra vez en la suprema autoridad divina frente a todo lo que existía, tanto como en la negación de los poderes extraordinarios de las brujas. El análisis realizado hasta aquí permite acordar con Stuart Clark cuando asegura que el primer precepto del Decálogo es la clave para la mirada protestante sobre la brujería³⁸.

Las próximas páginas estarán dedicada a demostrar que la matriz providencialista de la demonología inglesa no redujo la influencia o el poder de los espíritus malignos. A partir de la consideración por parte de los autores ingleses del demonio como un peligro mental antes que físico será posible profundizar en el carácter protestante de la literatura demonológica vernácula.

3. LA TENTACIÓN Y LOS DEMONIOS INTERIORES

La tradición demonológica continental, heredera directa de la escolástica medieval, se ha caracterizado por acentuar la capacidad de los demonios para tomar formas físicas e intervenir de ese modo en el mundo material, aún cuando eran

punishment, is the very making of a league with the Devil, either secret, or open». PERKINS, 1608, 41. «The sinne of witchcraft, and the diabolically practice thereof, is [...] the greatest apostacie from the faith. For they renounce God, and giue themselues by a couenant to the Diuell». BERNARD, 1627, 7.

34. La interpretación de la providencia como «blindaje suprahistórico» para la comprensión de los eventos y sus personajes como actualización de un pasado atávico pero siempre presente comenzó a erosionarse en el siglo xvi, aunque muy lentamente. La Revolución inglesa de mediados del xvii fue un periodo clave de este proceso merced a la colaboración de autores como Gerard Winstanley, Thomas Hobbes o James Harrington. Véase: VERARDI, 2013, 82–93.

35. BOSSY, 2002, 214–234.

36. BOSSY, 2002, 216.

37. TEALL, 23/1, (1962): 25.

38. CLARK, 1997, 505.

esencialmente entes desencarnados. Epistemológicamente, la demonología radical necesitaba hacer hincapié en que el vínculo entre las brujas y el diablo no era ni imaginario ni ficticio, sino una realidad palpable y visible³⁹. Las ideas teológicas preponderantes en Inglaterra no permanecieron ajenas a esta tendencia, que fue dominante dentro de la alta cultura teológica de la isla hasta el siglo XVI⁴⁰. Esa auténtica obsesión por la fisicalidad demoníaca, sin embargo, no se mantuvo luego de la ruptura con Roma, algo observable en los tratados de Gifford, Perkins y Bernard.

Resulta pertinente aclarar que ninguno de los tratados aquí seleccionados propone la negación de la capacidad de los demonios para manifestarse física o visiblemente en el mundo material, tendencia generalizable a prácticamente toda la tratadística demonológica inglesa hasta bien entrado el siglo XVIII⁴¹. La prueba más evidente de ello es la presencia en los textos de la vernácula noción del «familiar», un espíritu maléfico que adquiriría la forma de un animal —sapo, gato comadreja, perro— y acompañaba a la bruja en su vida cotidiana⁴². A cambio de alimento o una gota de sangre de la hechicera, estas alimañas simulaban someterse a su voluntad y afectaban las tareas cotidianas de los enemigos de aquella dentro de la comunidad. También podían provocar enfermedades o incluso la muerte de personas o animales⁴³.

Sin embargo, aún cuando aceptaban la realidad de los familiares, los tres teólogos —expresando una inclinación ahora predominante dentro de la corporación teológica protestante del reino— estaban convencidos de que el demonio operaba principalmente en la mente de los hombres: era una amenaza espiritual antes que física⁴⁴. De hecho, Bernard en su *Guide* señala que el diablo primero estudia y observa a los hombres con el objetivo de encontrar a aquellos más «preparados» para ser dominados:

Before the Diuell come to sollicite to Witchcraft, hee findeth some preparednesse in such parties, to giue him hope to preuaile. The miserable man or woman which becometh a Witch, maketh way for the Diuell to set vpon them, to make them such. Hee goeth thither, where he is either sure, or well hopeth of entertainment, Hetherefore watcheth the time when hee may best offer his seruice vnto them. The preparednesse (besides that which is common, as impenitency, prophanenes, vnconscionablenesse,

39. STEPHENS, 2002, 19.

40. OLDRIDGE, 2010, 31. JOHNSTONE, 2006, 16.

41. La única excepción entre los siglos XVI y XVIII es *The Discoverie of Witchcraft* (1584), el mencionado tratado de Reginald Scot. Véase: «Le gentleman, la sorcière et le diable: Reginald Scot un anthropologue social avant la lettre?» [En línea], por George Modestin: «Medievales», Consultado en 4 de julio de 2014. <http://medievales.revues.org/722>. ALMOND, 2011. «Las Brujas imposibles: la teología de Reginald Scot. Escepticismo radical y distanciamiento de la divinidad» [En línea], por AGUSTÍN MÉNDEZ, *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna* 1/36 (2014).

42. «[...] hee is a mighty tyrant, if God do suffer him, that hee beyng a spirite do take upon him the shape of some little vermin, as cat or weasill». GIFFORD, 1587, 49. «[...] called for Fansie her dogge to goe and byte one Moores Cow, to kil the same. For these spirits can doe great mischiefe, if God permit, many wayes». BERNARD, 1627, 172. «[...] they can give evidence, that the party hath intertained a familiar spirit, and had conference with, in forme or likeness of a mouse, cattle, or some other visible creature». PERKINS, 1608, 46–47.

43. Sobre la figura del familiar en la cultura inglesa: LEVACK, 1995, 132–133. SHARPE, 1996, 71. OLDRIDGE, 2010, 106. WALKER, 2010, 105–124.

44. OLDRIDGE, 2010, 46. JOHNSTONE, 2006, 1.

and irrespect to the power of Religion) are distempered passions, and violence of affections, vaine curiosities, il company, through which occasions he taketh aduantage, and worketh to haue his will⁴⁵.

El demonio, entonces, aprovechaba esta predisposición y la manipulaba en su favor para engrosar las filas de sus sirvientes. Una vez que hallaba a los individuos más fértiles para cooptar, se les manifestaba de forma física: «When the Diuell hath once perceiued a man or womans preparednesse, he taketh his fit time to discouer himselfe, in some visible forme to be seene of them»⁴⁶. En el razonamiento de Bernard, el Diablo se mostraba visible y ofrecía sus servicios a la víctima sólo después de haber corrompido su espíritu. Aplazada pero no anulada, la fisicalidad demoníaca quedaba opacada por su capacidad para la sutileza y el engaño.

La cuestión de la argucia diabólica también se desarrolla en los trabajos demonológicos de Gifford. El teólogo de Essex —complementando las ideas desarrolladas en el apartado anterior— manifiesta la indefensión de las brujas frente a las acometidas diabólicas: «[...] they bee horrible deluded by the subtil serpent, and made his bondslaves. This were much, though Satan could obtayne no more but even to draw those miserable caitifs into so deepe a degree of wickednes»⁴⁷. En el tratado de Gifford —como antes en el de Bernard— el verdadero dominio de Satanás no eran los lejanos páramos donde se reunía con brujas para la celebración de oscuros rituales de inversión y apostasía —como argüía el discurso demonológico radical del continente— sino el corazón de los hombres, tal como asevera a través de la voz de su *alter ego* literario Daniel: «I pray you, the powers of diuels is in the hearts of men, as to harden the heart, to blind the eyes of the mind, and from the lustes and concupiscenses wich are in them»⁴⁸.

William Perkins, lejos de presentarse como una excepción, adhiere por completo a esta concepción. Identifica hasta tres ejemplos de cómo el Príncipe del mundo construye su dominio en el corazón de los hombres. En primer lugar, actúa en las almas de los descendientes de Adán, naturalmente corruptas y débiles, conduciendo las mentes hacia el error por medio de engaños e ilusiones⁴⁹. En segundo lugar, la ignorancia inherente de los humanos los convierte en sujetos supersticiosos tendientes a asignarle poderes divinos a seres imperfectos⁵⁰. Este punto se vincula con la creencia de que las brujas producían portentos maravillosos, analizada en el apartado sobre el providencialismo. Por último, inflama las pasiones turbulentas que se alojan en las mentes de los hombres —venganza, impía curiosidad, desmedida

45. BERNARD, 1627, 115–116.

46. BERNARD, 1627, 19.

47. GIFFORD, 1587, 45.

48. GIFFORD, 1843, 22.

49. «First, he knowes that Man naturally out of the light of grace, hath but a meere soule, indued onely with some generall and confused notions; and as for matters of deeper apprehension touching God and heauenly things, there is a vaile of ignorance and blindnesse drawne ouer the eyes of his minde. Here Satan applyes himselfe to mans measure and at his owne will, drawes the minde into errour, by his delusions and impostures [...].» PERKINS, 1608, 3.

50. «Secondly, Sathan by obseruation perceiveth that man upon a weake and ignorant minde, is prone superstitiously to dote upon the creatures, attributing some diuine operation or vertue to them, without any ground of Gods word [...].» PERKINS, 1608, 3.

ambición de conocimiento— arrastrándolas a su más perversa materialización: asesinatos, ejercicio de artes mágicas, conferencias con espíritus⁵¹.

De este modo, los argumentos de los tres autores van en la misma dirección, la de centrar la discusión en el espíritu y la mente antes que en lo corporal y material. La mente era el campo de acción perfecto para que el demonio tentase al género humano. Desde el libro del Génesis fue considerado el padre de la mentira, el gran tentador, siempre dispuesto a alimentar la inherente concupiscencia humana. Sobre la capacidad seductora del ángel caído también hallamos una significativa coincidencia en los tres tratados. Bernard califica a Satanás «como un mentiroso y seductor» capaz de engañar a Eva en el Paraíso mismo⁵². Perkins, por su parte, destaca la incansable labor del demonio con el objetivo de «persuadir la mente de las brujas»⁵³. Mientras que Gifford menciona que desde la Creación aquel «desbordaba astucia para seducir a los hombres»⁵⁴. Argumentando sobre este tema, Nathan Johnstone explicó que a los ojos de los protestantes ingleses de los siglos XVI y XVII, la larga noche de 700 años en la que Inglaterra estuvo bajo el influjo del papado representó el embauque demoníaco más logrado, ya que implicó el engaño de toda la población para que observase los rituales y respetase las autoridades de una fe falsa comandada por el Anticristo romano y creada por Satanás⁵⁵.

Desde el inicio de la Reforma en Inglaterra, lo que tuvo lugar fue la fusión de dos ideas pre-existentes pero hasta el momento no yuxtapuestas: la interiorización de la lucha con el demonio y su cualidad de agente de la tentación⁵⁶. Esta internalización del demonio tentador redundó en una amenaza mucho mayor que aquella heredada del medioevo⁵⁷. La Bestia no había perdido poder o influencia; por el contrario, ambos aspectos habían aumentado. Incluso, la sugestión se encontraba detrás del proceso típico de un juicio brujo, desde el comienzo hasta el final. En primer lugar, el demonio seducía a un individuo para que lo convocase, al tiempo que teatralizaba una supuesta sujeción que en realidad era lo inverso, tal como se ha mencionado más arriba. Incluso, Gifford opina que los conjuros son una invención satánica para transformar en brujos a aquellos que pretendían solucionar una disputa con su vecino: «They bee the authours and devisers of sinne, they drawe men into it, the Devill then hath devised witcherye, conjuration; and Enchantment. The Devill allureth and seduceth men to become Witches, Conjurers, or

51. «Thirdly, there is a naturall Distemper in the minde of man, shewing it selfe in these particulars, That he cannot induce to stand in feare of imminent danger: That he swells in a high conceit of his owne deserts, especially when he is in lower estate then he would be: That he will not beare a wrong done without revenge: That he rests not satisfied with the measure of knowledge received, but affecteth the searching of things secret, and not revealed. When the minde is possessed with these troubled passions, with care to helpe it selfe; then comes the Devil, and ministreth occasion to use unlawfull meanes in the generall, and forceth the mind by continuall suggestion, to determine it selfe in particular upon his owne crafts». PERKINS, 1608, 3/4.

52. «That Satan is a powerfull Deceiuer, and Seducer, who can make an Eue in Paradise, (being in the state of perfection) to beleue him, the Diuell before God». BERNARD, 1627, 272.

53. PERKINS, 1608, 13.

54. «Wee know that the Devill was exceeding crafty from the beginning. Alwaies labouring to seduce and deceive after the worst manner». GIFFORD, 1587, 6.

55. JOHNSTONE, 43/2 (2004): 44-45.

56. OLDRIDGE, 2010, 105-106.

57. JOHNSTONE, 2006, 1. OLDRIDGE, 2010, 10. SCRIBNER, 23/3 (1993): 487.

Enchaunters»⁵⁸. La salud y los bienes del rival de la bruja eran menoscabados a través de la intervención diabólica, por lo que un altercado cotidiano devenía en apostasía. Una vez conseguido esto, los espíritus oscuros ponían su atención en quienes había sufrido el perjuicio; operaban sobre sus mentes encendiendo sus miedos y enojos con el objetivo de hacerles creer que una hechicera era la responsable de la desgracia. En referencia a esto, escribió Bernard:

Now marke, before his own act, or that in nature breake out, hee stirreth vp some occasion to make the party, man or woman, to be afflicted in their persons, or cattel, to fal out with some angry neighbor, man or woman, either immediately, or some small time before; that so this act of his owne, or of nature may bee imputed vnto that angry waspish natured and shrewd-congued neighbours, so come to be reputed a Witch⁵⁹.

Si antes un altercado cotidiano había devenido en apostasía; ahora se convertía en superstición, puesto que la parte afectada creía que una simple creación era capaz de afectarla por medio del *maleficium*. Finalmente, los demonios también podían persuadir a los involucrados para inculpar y ejecutar a un inocente, uno de sus escenarios preferidos.

Uno de los objetivos primarios de los trabajos devocionales del protestantismo inglés fue el de persuadir a su audiencia de la presencia diabólica en la vida cotidiana⁶⁰. Si la fisicalidad demoníaca era la obsesión de los teólogos escolásticos, la cotidianeidad era la de los reformados⁶¹. Nadie estaba a salvo de los embates del demonio: los elegidos para la salvación eran tan pasibles de sufrirlos como los condenados. El diablo, además de ser el verdugo de la divinidad, era el instrumento para probar a los más píos. Escribió Gifford: «I confess ye the devils are instruments which God useth not only to be executioners of vengeance upon the reprobate, and to plague the wicked: but also to assault, to tempt, to vex and to chastise his deere children»⁶². Perkins, en sintonía con el teólogo de Essex, elaboró una lista ampliada de quiénes y por qué padecían los propósitos de la voluntad divina:

[...] that this and all other evils come to passe even by the will of God, who hath justly permitted the same: To punish the wicked for their horrible sinnes: To avenge himselfe upon Man for his ingratitude, who having the truth revealed unto him will not believe or obey it: To waken and rouze up the godly, who are sleeping in any great sinnes or infirmities: Lastly, to try and prove his people, whether they will cleave to him and his word, or seeke to Sathan and wicked spirits»⁶³.

58. GIFFORD, 1587, 6. Véase: GIBSON, 1999, 85–95.

59. BERNARD, 1627, 215–216.

60. ALMOND, 2011, 61.

61. SCRIBNER, 23/3 (1993): 487.

62. GIFFORD, 1587, 62.

63. PERKINS, 1608, 4.

Tal como destaca Johnstone, para los protestantes —a diferencia de los católicos— la tentación no era un evento, sino una condición de vida que se iniciaba en el momento mismo del nacimiento⁶⁴. Esta diferencia se manifiesta consumadamente en la forma en que cada confesión entendía el sacramento del Bautismo. Para los fieles a la tradición romana, el rito de iniciación marcaba un indudable y definitivo triunfo sobre el demonio, que era expulsado mediante un exorcismo. Desde que el sacerdote ungía al niño, su alma pertenecía a las huestes de Cristo y el diablo perdía cualquier posibilidad de asaltarla. En la Inglaterra post cisma, la ceremonia bautismal atravesó un proceso de resignificación. En el Prayer Book de 1559 —aquel vigente durante la vida de nuestros autores— ya habían sido omitidos los rasgos del bautismo que pudiesen asociarse con un ritual de exorcismo, reparando así los resabios del viejo culto que permanecían en el Libro de Rezos de 1549⁶⁵. Tal como señaló Nathan Johnstone, el Bautismo reformado, en lugar de implicar un triunfo, acreditaba el inicio de una batalla vitalicia contra las fuerzas del mal⁶⁶. Esta modificación en la naturaleza del rito de pasaje que inaugura la vida cristiana no supuso una mera obliteración fraseológica. Tampoco fue un cambio aislado. Por el contrario, la transformación de este sacramento está ligada con la crucial reforma del sistema soteriológico emprendida por la corporación teológica, y cómo aquella afectó la vida cotidiana de los fieles, el modo en que buscaban protegerse, y las características de su relación con lo divino y lo diabólico. Mientras que al siempre corpóreo diablo de la teología medieval se lo podía combatir con sacramentales y sacramentos; al de los reformadores, no⁶⁷. Frente al desolador panorama en el que los protestantes se encontraban, donde el bautismo no los protegía y hasta los más puros estaban a merced del demonio, ¿qué podían hacer para intentar resistir?

La respuesta a esta pregunta aporta otra prueba de la ligazón de nuestros autores con los postulados de la Reforma. Perkins recomienda la oración; mientras que Bernard llama a emular la paciencia de Job⁶⁸. Pero, en este caso, la propuesta más elocuente es la de Gifford:

That by faith in the Gospell of Jesus Christ we are armed with power of grace, with true knowledge and light, with sincere integritie of heart, and with a godly life, with zeale, with patience, and with all other heavenly vertues, so that the fierie darts of the devill,

64. JOHNSTONE, 2006, 94.

65. En concreto, la fórmula que ya no figuraba en el libro de 1559 era la siguiente: «I commaunde thee, uncleane spirite, in the name of the father, of the sonne, and of the holy ghost, that thou come out and depart from these infants, whom Lord Jesus Christe hath vouchaved to call to his holy Baptisme, to be made members of his body, and of his holy congregation. Therefore thou cursed spirite, remember thy sentence, remember thy judgement, remember the daye to be at hande, wherein thou shalt burne in fyre everlasting, prepared for thee and thy Angels. And presume not hereafter to exercise any tyrannye towarde these infants, whom Christe hathe bought with his precious blood, and by this holy Baptisme calleth to be of his flock». Fragmento del Book of Prayer isabelino extraído de CUMMINGS, 2010, 48.

66. JOHNSTONE, 2006, 64–65.

67. OLDRIDGE, 2010, 33. RUSSEL, 1986, 31–32.

68. «The same parties must shewe forth their faith, whereby they depend on the free favour and mercie of God for their deliverance. How may this be done? by hearty prayer unto God, joyned with fasting, that the same may be more earnest». PERKINS, 1608, 50. «Iob was in another manner tormented, and receiued farre greater losses, yet he depended vpon God, patiently waited his leisure, resolved to trust in God.» BERNARD, 1627, 164.

neither in tempting unto filthy sinnes, nor yet in damnable heresies and opinions, can fasten upon us. This faith is grounded upon the word of God: for the word is sent to bee preached, that men may heare and beleewe⁶⁹.

Nuestro predicador reunió en un solo párrafo las armas que la ortodoxia protestante otorgaba a los fieles para soportar la batalla cotidiana con el demonio: la fe, la lectura de las Escrituras, y la instrucción en la palabra de Dios⁷⁰. Sin embargo, el éxito no estaba asegurado. La antropología exageradamente negativa del calvinismo —la confesión cristiana a la que pertenecían nuestros autores— producía la profunda angustia en sus seguidores de saber que aún viviendo la vida más piadosa la salvación no estaba garantizada⁷¹. Los hombres no podían hacer nada para lograrla, por lo que sólo les restaba tener fe en la misericordia de Dios⁷². Aquí es donde la figura del Patriarca Job plantea una paradoja interesante. Por un lado era la prueba de la incertidumbre del hombre frente a los designios de la divinidad, así como de la indefensión ante los ataques diabólicos. Por el otro, constituía el modelo a seguir frente a las calamidades: Job había soportado con entereza los peores castigos imaginables sin cuestionar jamás a la divinidad. No extraña, pues, que el Patriarca fuese considerado el pilar de la visión providencialista de la demonología⁷³. Al no haber modo de resistir los embates demoníacos más que depositando la fe en el plan establecido por la divinidad, ningún medio exterior —fuesen sacramentos o sacramentales— era capaz de producir certidumbre soteriológica. Por este motivo nuestros autores tenían en tan alta estima a Job. Hemos referido a Bernard llamando a imitar su paciencia, mientras que Perkins admiraba su respeto por la voluntad divina, aún cuando esta implicaba sufrimiento personal⁷⁴. Gifford, por su parte, vuelve a llamar nuestra atención hacia la cuestión demonológica:

Gods holy servaunts doo looke up unto him, and confesse their sinnes with humble hearts, seeking favour and release at his hands, as Job did: they turne not their eyes unto witches, they cry not out upon them, as if they were the cause: you heare not these with they were rooted out⁷⁵.

El círculo se cierra donde comenzó: en la brujería. Existe una coherencia teológica entre el rol que los autores otorgan a la providencia, la forma en que entienden

69. GIFFORD, 1587, 62.

70. MACCULLOCH, 2003, 383. JOHNSTONE, 43/2 (2004): 194. OLDRIDGE, 2010, 68. CLARK, 1997, 530-532. THOMAS, 1971, 331.

71. Sobre los vínculos de William Perkins con el calvinismo: TEALL, 23/1 (1962): 21-36. BREMER & WEBSTER, 2006, 196-197. Para el caso de Gifford, véase: HITCHCOCK, (Berlín, 1967): 90/99. MCGINNIS, 33/3, (2002): 665-686. MCGINNIS, 2004, 1-62. WALLACE, 9/1 (1978): 27-49. En referencia a Richard Bernard: CLARK, 1993, 70-71. BREMER & WEBSTER, 2006, 24-25.

72. OLDRIDGE, 2010, 49. SCRIBNER, 23/3 (1993): 486.

73. CLARK, 1997, 445-449.

74. «Use good meanes allowed of God, and when they have beene used often without successe, proceed not to other courses, but referre your selves to God, and say with Job: The Lord hath given, and the Lord hath taken away; blessed be the name of the Lord». PERKINS, 1608, 36-37.

75. GIFFORD, 1587, 63.

el vínculo entre los hombres y el diablo a través de la tentación, las armas para intentar soportarla, y la salvación. El hilo conductor de estos argumentos fueron las transformaciones teológicas ocurridas en Inglaterra a lo largo del siglo xvi.

4. UNA DEMONOLOGÍA REFORMADA

El análisis realizado hasta aquí tuvo como intención resaltar la relación entre el discurso demonológico inglés y la realidad religiosa que caracterizó el contexto de su producción. La enorme producción académica sobre la demonología renacentista no nos permite ignorar que esta estaba saturada de principios teológicos. En efecto, lo que la brujería significaba estaba determinado por configuraciones histórico-culturales específicas. Si constituyó un elemento decisivo del imaginario temprano-moderno, en buena parte fue por su capacidad para transmitir valores religiosos⁷⁶. Una vez más, los sistemas de creencias demuestran ser cruciales para la construcción de significado⁷⁷. El caso inglés no fue la excepción. No es posible abordar el estudio de la tratadística demonológica inglesa sin realizar un esfuerzo paralelo en el conocimiento de la Reforma en aquel territorio. Gifford, Perkins y Bernard —así como todos sus compatriotas que escribieron sobre brujería en la Edad Moderna— expresaron en sus trabajos las principales preocupaciones devocionales de su contemporaneidad. La demonología era un eficiente vehículo para comprender la política, la naturaleza, la sociedad, la cultura, pero también para difundir las novedades teológicas. Es por ello que antes que demonólogos, nuestros autores eran reformadores⁷⁸. Se entiende, pues, que sea posible percibir en los cuatro tratados citados, además de un tono teórico e intelectual, uno homilético y evangélico: nuestros autores pretendían instruir a su público⁷⁹. Aspiraron a traducir en términos prácticos las complejas teorías que habían absorbido en las universidades donde se formaron, con el objetivo de educar a una población que si bien ya no era católica, tampoco era protestante⁸⁰. O al menos no para sus elevados estándares de piedad. La Reforma —analizó correctamente Scott Hendrix— fue esencialmente un proceso de re-cristianización, el intento por retomar la senda primitiva que el papismo había corrompido y desviado⁸¹. En este sentido, Stuart Clark señaló que

76. CLARK, 1997, 440.

77. OLDRIDGE, 2010, 63.

78. Sobre la tarea de predicación oral y escrita llevada a cabo por los reformadores ingleses, consúltese: HAIGH, 2007.

79. Stuart Clark y James Sharpe señalan que es un rasgo característico de toda la tratadística demonológica inglesa. CLARK, 1997, 438. SHARPE, 1996, 87–88.

80. BOSSY, 1993, 290.

81. HENDRIX, 69/3 (2000): 575. Los mismos protestantes entendían su reforma como una vuelta a la pureza del cristianismo original. Por ello, los ingleses partidarios de la Reforma se referían a los fieles a Roma como «papistas» y no como «católicos». Como explica Peter Marshall, la palabra «católico» poseía una enorme importancia simbólica como para dotarla de un significado negativo o asociarla con una confesión rival. Los protestantes ingleses buscaban vincularse con la ortodoxia cristiana del primer milenio (los primeros católicos) señalando que el papismo era en realidad una degeneración de aquellos orígenes. La Iglesia romana, entonces, no era católica sino herética. MARSHALL, 2005, 28–30. Nos encontramos frente al caso de una nueva presencia del pasado en el presente, idea de Julián Verardi referida más arriba.

la principal motivación detrás de la teorización de los reformadores no era la cuestión demonológica *per se*, sino una perspectiva moral e intelectual más vasta⁸². La demonología como género interesaba por motivos que poco —y en ocasiones nada— tenían que ver con la caza de brujas⁸³. Esto resulta particularmente evidente en Inglaterra, donde los autores de las demonologías eran pastores o teólogos, y no juristas o filósofos⁸⁴. Las temáticas brujeril y mágica demostraron ser poderosos medios para la transmisión de los axiomas de la Reforma en la isla⁸⁵. A través de este tipo de tratados se buscó conseguir lo que Clark denominó «aculturación por escrito»; es decir, modificar o extirpar determinadas creencias y prácticas populares a partir de la literatura devocional. Es necesario aclarar que nuestros autores no buscaron interpelar directamente a los sectores populares, los suyos fueron textos pensados para funcionarios judiciales y hombres de iglesia, los cuales serían los encargados de difundir más ampliamente estas complejas ideas⁸⁶.

Si bien es cierto que tanto el providencialismo demonológico como la interiorización de la experiencia demoníaca no fueron ni ideas nacidas con la Reforma ni exclusivas de los protestantes, su conjunción se explicaba por y explicaba las renovadas concepciones teológicas. Ambas nociones colaboraban en la crítica a la eficacia de las viejas prácticas y creencias religiosas que planteaban la posibilidad de controlar a los demonios o garantizar la salvación por medio de ceremonias u otros medios exteriores. A su vez, más allá de que no procedió a negar la existencia o el poder de los demonios, el eje de la literatura demonológica inglesa es la relación de la divinidad con los hombres. Por ello, una de las inquietudes de los autores aquí referidos se encontraba en señalar que detrás de las desgracias personales no podía encontrarse el *maleficium* de una bruja, sino la voluntad divina. La concepción inglesa de la demonología obligaba a la víctima a una profunda auto-evaluación para descubrir si su desdicha era una prueba de fe o un castigo divino, algo que un esquema demonológico «realista» fallaba en ofrecer por centrar los acontecimientos en el poder de la hechicera o el de los demonios, absolviendo a los hombres de reconocer su depravada naturaleza y la responsabilidad frente a su sufrimiento.

Así como Jeffrey Burton Russell señaló que la idea que nuestros autores tenían de la relación entre los hombres y los demonios señalaba la transición entre la maldad cósmica del diablo medieval y el mal puramente humano post-ilustrado; nosotros podemos añadir que la forma en que entendían el vínculo entre los primeros y la divinidad hizo lo propio con el camino hacia el individualismo soteriológico⁸⁷. Los tres teólogos a los que hemos referido a lo largo de este artículo dirigieron sus armas en contra de lo que Dewey Wallace y Ian Green han denominado *common folk pelagianism* o *instinctive popular semi-pelagianism*⁸⁸. Este era el supuesto según

82. CLARK, 1997, 489.

83. CLARK, 1991, 229.

84. CLARK, 1993, 56.

85. GIBSON, 1999, 85.

86. Es posible considerar al *Dialogue* de Gifford como un intento por influir directamente a la gente común. La evaluación de toda la producción escrita del predicador de Essex vigoriza esta afirmación. WALLACE, 9/1 (1978): 28.

87. Para la idea de Russell, véase: RUSSELL, 1986, 66-76.

88. WALLACE, 9/1 (1978): 36-37. GREEN, 2000, 498.

el cual las buenas acciones, la imitación del ejemplo moral de Cristo, y la observancia ritual bastarían para ganar la simpatía del Creador y obtener la salvación⁸⁹. Para los apologetas de la Reforma esto no era una heterodoxia menor, implicaba la subversión no sólo del esquema salvífico, sino —como hemos explicado— del propio cosmos. Si bien el vínculo entre Dios y los hombres constaba de dos partes, lo sagrado fluía unilateralmente desde el primero hacia los segundos⁹⁰. La teoría de la predestinación era un emergente de este modo de entender el cristianismo, por ello la salvación era considerada por nuestros autores como una gracia otorgada por la divinidad sin que el receptor hubiese hecho nada para merecerla o no⁹¹. No extraña, pues, que este fuese uno de los aspectos más difíciles de incorporar para la población común, acostumbrada a una larga tradición de salvación meritocrática. Por ello, el llamado a imitar a Job, y a considerar la fe, el rezo y el conocimiento de las Sagradas Escrituras como los únicos medios para tolerar —mas no eliminar— las tentaciones del demonio, también aplicaba para soportar la incertidumbre y las ansiedades en torno a la salvación personal.

89. WALLACE, 9/1 (1978): 37.

90. SCRIBNER, 23/3 (1993): 482.

91. No resulta un hecho menor que William Perkins se constituyese en una figura central del debate entre supralapsarios e infralapsarios, engrosando las filas de los primeros. GREEN, 2000, 266. Nicholas Tyacke indica que esta posición no es generalizable al conjunto de los calvinistas ingleses, afirmando incluso que la mayor parte de ellos consideraba que la elección y la reprobación fue posterior a la Caída. TYACKE, 35/2 (1996): 145.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMOND, Phillip. *England's First Demonologist. Reginald Scot & The Discoverie of witchcraft*. London-New York, I.B Tauris & Co. Ltd, 2011.
- BATH, J. & NEWTON, John (eds.), *Witchcraft and the Act of 1604*, Leiden, Brill, 2008.
- BOSSY, John, «Moral Aritmethic: Seven sins into Ten Commandments», en E. Leites (ed.) *Conscience and casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988: 214-234.
- *The English Catholic Community, 1570-1850*, Oxford, Darton, Longman & Todd Ltd, 1976.
- BOSTRIDGE, Ian, *Witchcraft and its Transformations c. 1650-1750*. Oxford, Clarendon Press, 1997.
- BREMER, Francis & WEBSTER, Tom (eds.), *Puritans and Puritanism in Europe and America. A Comprehensive Encyclopedia*, California, ABC-CLIO, 2006.
- BURR, George L, *Narratives of the Witchcraft Cases, 1648-1706*, New York, Scribner's, 1914.
- CAMPAGNE, Fabian A., «Witchcraft and the Sense of the Impossible in Early Modern Spain. Some reflections based on the Literature of Superstition (c.1500-1800)», *Harvard Theological Review*, 96/1 (2003): 25-62.
- «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): 467-497.
- CLARK, Stuart, «The rational witchfinder: conscience, demonological naturalism and popular superstitions» en Stephen Pumfrey, Paolo Rossi & Maurice Slawinski (eds.) *Science, culture and popular belief in Renaissance Europe*, Manchester, Manchester University Press, 1991: 222-248.
- «Protestant Demonology: Sin, Superstition, and Society (c. 1520-c.1630)» en Gustav Henningsen y Bengt Ankarloo, *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1993, 45-81.
- *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- COLLINSON, Patrick, *From Cranmer to Sancroft*, London, Continuum, 2006.
- CUMMINGS, Brian (ed.), *The Book of Common Prayer. The texts of 1549, 1559, and 1662*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- DORAN, Susan, *Elizabeth I and Religion 1558-1603*, London-New York, Routledge, 1994.
- GIBSON, Marian, *Reading Witchcraft. Stories of Early English Witches*, London, Routledge, 1999.
- GIFFORD, George, *A Dialogue Concerning Witches and Witchcrafts*, Londres, The Percy Society, 1843, (original de 1593).
- GREEN, Ian, *Print and Protestantism in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- HAIGH, Christopher, *English Reformations. Religions, Politics and Society under the Tudors*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- *The Plain Man's Pathways to Heaven Kinds of Christianity in Post-Reformation England, 1570-1640*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

- HENDRIX, Scott, «Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization», *Church History*, 69/3 (2000): 558–577.
- HITCHCOCK, James, «George Gifford and Puritan Witch Beliefs», *Archiv für Reformationgeschichte*, 58 (1967): 90–99.
- JOHNSTONE, Nathan, «The Protestant Devil: The Experience of Temptation in Early Modern England», *Journal of British Studies*, 43/2 (2004): 173–205.
— *The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- LAKE, Peter, *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- L'ESTRANGE EWEN, Cecil, *Witchcraft and Demonianism: A Concise Account Derived from Sworn Depositions and Confessions Obtained in the Courts of England and Wales*, London, Heath Cranton Limited, 1933.
- LEVACK, Brian, *La Caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1995.
- MACCULLOCH, Diarmaid, *The Later Reformation in England, 1547–1603*, New York, Palgrave, 2001.
— *The Reformation. A History*, London, Penguin Books, 2003.
- MACFARLANE, Alan, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and Comparative Study*, London, Routledge, 2008, (primera edición de 1971).
— «A Tudor Anthropologist: George Gifford's Discourse and Dialogue», Sidney Anglo (ed.), *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977: 140–155.
- MARSHALL, Peter, «Is the Pope catholic? Henry VIII and the semantics of schism» en Ethan Shagan (ed.) *Catholics and the 'Protestant nation' Religious politics and identity in Early Modern England*, Manchester, Manchester University Press, 2005: 22–48.
- MCGINNIS, Timothy, «'Subtiltie' Exposed: Pastoral Perspectives on Witch Belief in the Thought of George Gifford», *The Sixteenth Century Journal*, 33/3 (2002): 665–686.
— *George Gifford and the Reformation of the Common Sort: Puritan Priorities in Elizabethan Religious Life*, Kirksville MO, Truman State University Press, 2004.
- MÉNDEZ, Agustín, «Las brujas imposibles: la teología de Reginald Scot Escepticismo radical y distanciamiento de la divinidad», *Tiempos Modernos, Revista de Historia Moderna* [en línea], 24–7 (2012). Consultado el 10 de mayo de 2014 URL: <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/287/335>.
- MODESTIN, George, «Le gentleman, la sorcière et le diable: Reginald Scot un anthropologue social avant la lettre?», *Médiévales* 44 (2003). Consultado el 4 de julio de 2014. URL: <http://medievales.revues.org/722>.
- NEWCOMBE, David G, *Henry VIII and the English Reformation*, London, Routledge, 2001.
- OLDRIDGE, Darren, «Protestant Conceptions of the Devil in Early Stuart England», *History*, 85/278 (2000): 232–246.
— *The Devil in Tudor and Stuart England*, Stroud, Gloucestershire, The History Press, 2010.
- PICKERING, David, *Dictionary of Witchcraft*, London, Brockhampton Press, 1999.
- ROSMAN, Doreen, *From Catholic to Protestant. Religion and the People in Tudor England*, London, USL Press Limited, 1996.
- RUSSELL, Jeffrey B, *Mephistopheles: The Devil in the Modern world*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.
- SCRIBNER, Robert W, «The Reformation, Popular Magic, and the «Disenchantment of the World», *The Journal of Interdisciplinary History*, 23:3 (1993): 475–494.

- SHAPIRO, Barbara J, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England: A Study of the Relationships Between Natural Science, Religion, History, Law and Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- SHARPE, James, *Instruments of Darkness. Witchcraft in England 1550–1750*, London, Penguin Books, 1996.
- TEALL, John L, «Witchcraft and Calvinism in Elizabethan England: Divine Power and Human Agency», *Journal of the History of Ideas*, 23:1 (1962): 21–36.
- THOMAS, Keith, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth century England*, London, Penguin Books, 1971.
- VERARDI, Julián, *Tiempo histórico, capitalismo y modernidad. La experiencia inglesa en la modernidad temprana*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2013.
- WAITE, Gary, *Eradicating the Devil's Minions: Anabaptists and Witches in Reformation Europe, 1526–1600*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.
- WALKER, Garthine, «The Strangeness of the Familiar: Witchcraft and the Law in Early Modern England», en Angela McShane & Garthine Walker (eds.), *The Extraordinary and the Everyday in Early Modern England Essays in Celebration of the Work of Bernard Capp*, New York, Palgrave MacMillan, 2010: 105–124.
- WALLACE, Dewey, «George Gifford, Puritan Propaganda and Popular Religion in Elizabethan England», *The Sixteenth Century Journal*, 9/1 (1978): 27–49.
- WALLACE, Notestein, *A History of Witchcraft in England from 1558 to 1718*, Washington, American Historical Association, 1911.
- WALSHAM, Alexandra, *The Reformation of the Landscape in Early Modern Britain*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- WHITING, Robert, *The Blind Devotion of the People: Popular Religion and the English Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

28

ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

UNED

SERIE IV HISTORIA MODERNA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Monográfico · Special Issue: Viaje del Mundo. Ensayos en honor a Carlos Martínez Shaw / A travelling World. Essays in honour of Carlos Martínez Shaw

15 MARÍA INÉS CARZOLIO
El Nuevo Mundo desde Europa y para los europeos / The New World from Europe and for the Europeans

35 MICHEL BERTRAND
El viaje al Pacífico: los fundamentos geo-históricos del «lago español» / Journey to the Pacific: the geographical and historical foundations of the 'Spanish lake'

45 CARMEL VASSALLO
Consuls and Commerce: the Development of Malta's Consular Service in Eighteenth-Century Spain / Los cónsules y el comercio: El desarrollo del servicio consular de Malta en la España del siglo XVIII

71 MARÍA LUZ GONZÁLEZ MEZQUITA
El Río de la Plata a comienzos del siglo XVIII: estrategias y propuestas en tiempos de guerra / The Rio de la Plata at the beginning of the eighteenth century: strategies and proposals in war times

99 CARMEN YUSTE
Las fundaciones piadosas en correspondencias de riesgo a premio de mar en la Casa de la Santa Misericordia de Manila en el transcurso del siglo XVIII / The pious foundation in maritime loans of Manila's Casa de la Santa Misericordia in the Seventeenth Century

117 RICHARD L. KAGAN
The accidental traveller: John Adam's journey through northern Spain, 1779–1780 / El viajero accidental: la jornada de John Adams por el norte de España, 1779–1780

133 JOHN FISHER
La Pepa visits the Pacific: the impact of Spanish liberalism in the viceroyalty of Peru, 1808–1814 / La Pepa visita el Pacífico: el impacto del liberalismo español en el virreinato de Perú, 1808–1814

Miscelánea · Miscellany

157 MÁXIMO DIAGO HERNANDO
Dos intervenciones de la monarquía en apoyo de la pañería castellana a fines del reinado de Carlos II / Two measures of intervention of the monarchy in support of the Castilian cloth manufacture at the end of the reign of Charles II

187 ANNE DUBET
Entre razón y ciencia de la Hacienda: la conflictiva construcción de un modelo de buen gobierno de la Real Hacienda en España en la primera mitad del siglo XVIII / Between Reason and Science of Finances: the conflicting Construction of a good Governance System of Royal Finances in Spain in the first half of the Eighteenth Century

211 EDUARDO PASCUAL RAMOS
Los corregidores del ayuntamiento de Palma (1718–1812) / The corregidores of the city of Palma (1718–1812)

237 AGUSTÍN MÉNDEZ
Demonios reformados: providencia, tentación e internalización del mal en las demonologías de George Gifford, William Perkins y Richard Bernard / Reformed demons: providence, temptation and internalization of evil in the demonologies of George Gifford, William Perkins and Richard Bernard

259 DAVID ONNEKINK
Los intereses comerciales holandeses en las Indias Occidentales y los Tratados de Reparto (1697–1700) / Dutch commercial interests in the West Indies and the Partition Treaties (1697–1700)

Taller de historiografía · Historiography Workshop Ensayos · Essays

275 JOHN H. ELLIOTT
España y Portugal en el mundo, 1581–1668 / Spain and Portugal in the world, 1581–1668

Reseñas · Book Review

285 B. Aram & B. Yun-Casalilla, *Global Goods and the Spanish Empire, 1492–1824. Circulation, Resistance and Diversity* (CARLOS MARTÍNEZ SHAW)

291 M. Baudot Monroy, *La defensa del Imperio. Julián de Arriaga en la Armada (1700–1754)* (PABLO E. PÉREZ-MALLAÍNA)

295 E. Duffy, *Fires of Faith. Catholic England under Mary Tudor* (ENRIQUE GARCÍA HERNÁN)

299 M. Torremocha Hernández, *De la Mancebía a la Clausura. La casa de Recogidas de Magdalena de San Jerónimo y el convento de San Felipe de la Penitencia (Valladolid, siglos XVI–XIX)* (MARÍA MARTA LOBO DE ARAÚJO)

301 A.J. Cruz & M. Gallistampino (eds.), *Early Modern Habsburg Women: Transnational Contexts, Cultural Conflicts, Dynastic Continuities* (ROCÍO MARTÍNEZ LÓPEZ)

309 R. Torres Sánchez, *El precio de la guerra. El Estado fiscal-militar de Carlos III, (1779–1783)* (MARÍA BAUDOT MONROY)

315 J. Gómez, *Tendencias del diálogo barroco (Literatura y pensamiento durante la segunda mitad del siglo XVII)* (BLANCA SANTOS DE LA MORENA)

321 F. Arroyo Martín, *El gobierno militar en los ejércitos de Felipe IV: El marqués de Leganés* (ANTONIO JOSÉ RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ)

327 M. Peña Díaz, *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro* (DORIS MORENO)

331 J.J. Laborda, *El Señorío de Vizcaya. Nobles y fueros (c. 1452–1727)* (JON ARRIETA ALBERDI)

341 Th. Piketty, *El capital en el siglo XXI* (FABIO VÉLEZ)