**La caza de brujas renacentista, un estudio a partir de categorías de Walter Benjamin y León Trotsky (Inglaterra, siglo XVII)**

Juan Ignacio Torres Aimú
*(Instituto de Historia Antigua, Medieval y Moderna - FFyL-UBA)*[historiadortorres@gmail.com](historiadortorres%40gmail.com)

**1. Introducción**

 La siguiente ponencia es un avance de una investigación de doctorado en curso. Tomamos como objeto de estudio un fenómeno histórico específico de la modernidad temprana: la llamada *caza de brujas*. Nuestro trabajo doctoral propone estudiar los dos mayores estallidos de represión judicial de la brujería en Inglaterra en clave comparativa, para descifrar qué se encontraba detrás de ellos. En esta oportunidad, pondremos en comparación tanto las coyunturas políticas que fueron los escenarios de ambas oleadas como las figuras principales que motorizaron estas "cacerías", dentro de los marcos del territorio inglés. El objetivo de este *paper* específico es ofrecer un acercamiento a la interpretación de dichas persecuciones en clave *política*.

 La modernidad temprana, como espacio cultural (Chartier, 1922: 41-42), se caracterizó por el estallido de una crisis de la autoridad en general y de la autoridad religiosa en particular (Stephens, 2002; Schreiner, 2011; del Olmo, 2015: 14, 432-434, 453-456, 519). A partir de este marco, se desplegó una diversa serie de proyectos de supresión de la diferencia. De entre todos ellos, una de sus expresiones más radicales fueron la caza de brujas como praxis judicial y la demonología positiva como el *discurso* que la hizo pensable (Boureau, 2004; Levack, 1995). Durante un período aproximado de 250 años (c. 1430 y c. 1680), Europa occidental fue el marco de un movimiento general de persecución masiva por vía judicial del crimen de brujería, un delito imaginario, colectivo y oculto. La criminalización de esta supuesta secta demonólatra dio como resultado un número aproximado de 40.000 ejecuciones (Levack, *Op. cit*.: 26-37, 66-72; Campagne, 2009: 26-39, 43-44, 151-157, 283-285; Levack, 2013: 48-49). La concatenación de violencias extremas como la que planteó la caza de brujas moldeó una re-configuración tanto de las fronteras de lo sagrado como de los medios de su apropiación (Wirth, 1983; de Certeau, 1981: 363- 383).

 El carácter *agonal* del proceso obliga a la adopción de una clave política para su análisis. De este modo, la presente comunicación plantea una reflexión sobre la relación entre poder y violencia en el marco de la reconstrucción del fenómeno estatal en Occidente. Se indaga si la punición de la brujería significó, en cada caso, un factor de reforzamiento del comportamiento normativo (y, por lo tanto, de *construcción* del orden), o si consistió en un factor de desgarramiento del tejido social (y, por tanto, de *disolución* del mismo). La interpretación de nuestras fuentes nos ha exigido retomar algunos lineamientos de dos teóricos del marxismo que, en el marco de la medianoche del siglo XX, propusieron un camino alternativo contra el devenir de la socialdemocracia europea y de la Tercera Internacional: Walter Benjamin y León Trotski.

**2. Por qué la caza de brujas I**

 Hemos presentado al fenómeno histórico conocido como "caza brujas" en los términos de una persecución masiva por *vía judicial*, dado que una de sus características particulares fue su aspecto netalmente legal (Levack, 1995). La represión judicial de la brujería no debe entenderse en los términos de una maniobra de *corrupción* frente al funcionamiento normativo o generalizado de los dispositivos punitivos de la modernidad temprana europea; ni tampoco en los términos de violencias externas a los mecanismos de la ley oficial, o que incluso más bien serían punibles por ella.

 También nos hemos referido a la carátula de *brujería* como un delito imaginario, colectivo y oculto. *Imaginario*, en tanto desde el presente (esto es, desde una sociedad post-iluminista, moderna, en definitiva, capitalista y burguesa) sólo podemos entender que la carátula que se punía consistía en un crimen de concreción imposible por definición: Realizar pactos con el demonio y causar daño a distancia a través de poderes conferidos por él. *Colectivo*, en tanto la diferencia entre la brujería específicamente renacentista y la hechicería medieval consistía en que estos nuevos criminales eran acusados de conformar una organización sectaria para adorar a los ángeles caídos y conspirar contra el conjunto de la cristiandad. *Oculto*, por último, en tanto las reuniones de la infame secta de los brujos habrían tenido características particulares. Se imaginaba al *sabbat* (o *aquelarre*, en el mundo ibérico) brujeril como una misa invertida que tenía lugar en los bosques y montes durante el horario nocturno. Los concurrentes a dichos encuentros provendrían de todas partes del mundo, a escondidas, gracias a su capacidad de volar por los aires a velocidades extremas (Quaife, 1989).

 Esta noción de un combate contra enemigos que contaban con una estructura de organización común y la capacidad sobre-humana de deambular entre los cuatro rincones del mundo jugó un rol clave en la caza de brujas. Por un lado, por la cantidad de acusados posibles. Por el otro, por el motor emocional de la supuesta amenaza. La hechicería medieval, en contraposición, sólo consistía en el ejercicio de poderes prohibidos en modalidad individual. El arresto de un hechicero sólo podía derivar en un posterior arresto de algún cliente identificable, y del supuesto maestro que le habría enseñado al acusado principal sus secretos. Frente a estas limitaciones, el estereotipo acumulativo del *sabbat* permitió hacer pensables persecuciones a una escala mayor (tendencialmente sin límites).

**3. Por qué Walter Benjamin**

 La obra de Walter Benjamin es una referencia obligada para un estudio que intenta captar la violencia de la modernidad temprana desde una concepción material de la cultura. En *Para una crítica de la violencia* (Benjamin, 1998 [1921]), el ensayista asquenazí emprendió un intento de comprenderla más allá de subordinarla a una relación de medios-fines (Benjamin, *Op. cit*.: 24, 32-33). El crítico distinguió entre la violencia fundadora de derecho y aquella que lo conserva, pero sólo para, posteriormente, agrupar estos modos dentro del concepto de *violencia mítica* (Benjamin, *Op. cit.*: 39-40). Ésta estaría vinculada a la esperanza de un nuevo derecho, pero continua siendo insatisfactoria para la búsqueda del autor (Camargo, 2015: 42-43). Lo que intentó encontrar era una manifestación *pura* de violencia, más allá de los límites que la atrapan y, al mismo tiempo, la perpetúan. Es decir, más allá de su inscripción en un ciclo de contradicción irreductible de medios-con-arreglo-a-fines en el Derecho. Si Benjamin buscaba un modo de violencia que no consista en un medio *hacia un fin*, esto significaba también que ésta debía encontrarse más allá del derecho. En palabras de un comentarista, su pureza consistiría en que "est[é] en relación con algo externo que no puede ser [...] un fin buscado, pues entonces se reinscribiría en el ciclo [de] medios y fines [que es] propio de la violencia mítica-jurídica" (Camargo, 2015: 5). Sería, pues, una "expresión de voluntad desasociada de todo fin, que sólo revel[e] la existencia del ser" que se manifiesta a través de ella (Camargo, *Op. cit.*: 4). No se trata únicamente de una cuestión de posicionamiento: el crítico buscó una expresión que *destruya* al derecho. A este modo, el crítico lo llamó "violencia divina".

 Él mismo sintetizó este contrapunto de la siguiente manera:

"*De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta.*" (Benjamin, *Op. cit.*: 41)

 Se ha caracterizado a este texto como perturbador y propio del mundo de las paradojas (Guzmán, 2014: 50, 51, 52, 58, 61), y se lo ha interpretado a la luz de textos posteriores de Agamben (Karmy Bolton, 2005), de Derrida (Guzmán, 2014), y de Foucault (Camargo, 2015). Sin embargo, así como con otras intervenciones del mismo crítico, consideramos que no puede extraerse de forma completa el significado de este texto si no se rememora la orientación de combate político *de clase* que quiso imprimirle su autor. En palabras del escritor australiano Duncan Stuart, "Si se la concibe en términos puramente teológicos, la idea de la violencia divina es difícil de comprender". Sin embargo, tener presente que "el ensayo de Benjamin es una respuesta a la huelga general contra el golpe de Kapp" hace que este texto "se vuelv[a] mucho más fácil [de] descifrar" (Stuart, 2022, s/n). Aquello que Walter Benjamin se encargó de estudiar críticamente para transformar (la estetización de la política en las sociedades industriales modernas, el *shock* de la modernidad que convirtió a la cultura en una mediación) se vengó de su crítico, puesto que determinó una recepción blanda de su obra (Subirats, 1998: 10). Esto es, una lectura castrada de su tono militante y sus potencias para *transformar* el mundo además de interpretarlo. Esta recepción blanda reemplazó dichas características por la representación de un "filósofo de lo fragmentario" y "poeta de los pasajes" (Subirats, *Op. cit.*: 9). A contramano de lo que han señalado otros comentaristas, Slavoj Zizek estaba en lo cierto cuando señalaba: "Bueno, caballeros teóricos críticos, ¿quieren saber cómo luce la violencia divina? Miren el terror revolucionario de 1792-94. Ésa fue la violencia divina" (Zizek, 2008: 167; citado en Camargo, 2015: 6).

 En su extenso último párrafo, el crítico alemán de origen judío diferenció entre una violencia pura (divina) de temporalidad *limpia e inmediata* y otra *revolucionaria*. La primera no "signifi[ca] inmediatamente" la "autoanulación" del derecho (Benjamin, *Op. cit.*: 44). Podemos seguir a [comentarista] para desentrañar esta diferencia. En sus palabras, la violencia divina inmediata se trata de un modo de violencia divina que "ocurre de manera ocasional en el presente. Quebranta el imperio del mito, aunque no el ciclo mítico" (Guzmán, *Op. cit.*: 62). El carácter inmediato de la destrucción del derecho implica que "aún no [llega a] abolir el poder del Estado". (Guzmán, *Op. cit.*: 52). En contraposición, el ámbito de la violencia revolucionario estaría en "el porvenir" (*Íbidem*). Por ello, podemos tomarla como "la más alta manifestación de violencia divina" (*Íbidem*). Nuevamente, debemos evitar una lectura en clave diletante. La preocupación que regía el esfuerzo de Benjamin era una situación política específica: "Derrotados sólo momentáneamente, la policía y el ejército conservaron el monopolio sobre la violencia legal y restauraron una forma de autoridad fundada en el uso arbitrario de la fuerza" (Stuart, *Op. cit.*, s/n). Aquí se encuentra el secreto de la violencia divina que no puede terminar de imponer el porvenir: se trata de la situación revolucionaria que no deviene revolución triunfante (Trotsky, 2013 [1935]: 76-77, 82-83).

**4. Por qué la caza de brujas II**

 Nuestro interés por la caza de brujas no proviene de los debates historiográficos para ultra-especialistas, propios del campo académico de este siglo. Antes bien, brota a partir de preocupaciones profundamente humanas[[1]](#footnote-2) que marcan con vigor el presente.

 Han sido pocos los representantes de la historiografía burguesa (y conservadora) que se dedicaron a este objeto de estudio a lo largo del siglo XIX y la primera mitad del XX. En su mayoría, antes de 1970/71 sólo se encargaron de ella algunos archivistas y personalidades excéntricas. Dentro del campo académico más formal, se trataba usualmente de autores cuño liberal, positivista y con ciertas tendencias saludables hacia un anti-clericalismo tímido. Este grupo acuñó el término inglés "witch-craze", el alemán "Hexen-wahn", y el español "psicósis brujeril". Con este vocabulario denotaban que la criminalización de este delito habría consistido en meros estallidos espontáneos de paranoia irracional, manifestaciones de exasperación bajo el yugo hipnótico de las supersticiones del pasado (Campagne, 2009: 53-68).

 Sin embargo, un régimen social en el que se comete un femicidio cada 35 días (Oficina de la Mujer de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, 2022) no puede mirar las tensiones de género en la caza de brujas como una mera reliquia de un pasado de hostilidades apasionadas. Una comunidad política en la cual el 417 personas fueron asesinadas por el aparato represivo del Estado en el último año (Coordinadora contra la Represión policial e Institucional, 2021) no puede descalificar los modos pretéritos de producción judicial de la verdad como meras supersticiones de espíritus ignorantes. Un país donde más de 63 sacerdotes de la Iglesia católica apostólica romana han sido denunciados por abuso sexual en las últimas dos décadas, pero sólo ha logrado condenar judicialmente a 17 (Cassese y Massa, 2019), no puede descartar el peso del proceso de confesionalización en Europa occidental como una mera anécdota de pasiones fútiles de generaciones pasadas. En contraposición, reconstruir los orígenes de la maquinaria cultural del Occidente contemporáneo a través de lo que un referente historiográfico ha llamado "el lado B de la modernidad temprana" (en lugar de repetir los relatos triunfantes sobre la Revolución Científica) puede generar una fascinación cautivante.

 La burguesía, al construir su propio régimen social, estableció también un cierto modo de representarse al mundo en general y al mundo social en particular. En estas representaciones se consideraba (y se considera) a todos los demás modos de producción de la vida social como formas "artificiales" e "irracionales" (Marx, 2002 [1867]: 98-99). Con razón, pues, se ha dicho que toda clase que pugna por la dominación de una sociedad se ve obligada a darle a sus ideas la forma del universal. Es decir, representarlas como las únicas racionales, las únicas universalmente válidas (Marx y Engels, 2007 [1845]: 48). En trabajos anteriores, ya hemos planteado una discusión sobre una contradicción que el discurso ideológico burgués busca ocultar de modo retrospectivo. La tolerancia moderna y las categorías sociales del presente que se encuentran dentro de su mismo campo semántico no han nacido a partir de avances en materia del derecho a la libertad subjetiva (individualidad). Su secreto se encuentra, antes bien, en estos modos exacerbados de conflicto y contradicción (Torres Aimú *et* *al*., 2021).

 Estudiar los orígenes de las categorías sociales propia de la experiencia del historiador en su presente debe entrañar, necesariamente, una crítica a lo que el militante e historiador marxista E. P. Thompson ha llamado "la enorme condescendencia de la posterioridad". Como bien señaló James Sharpe,

"*la creencia en brujas era compartida por muchas personas que eran (en el contexto de sus propias épocas) tan inteligentes como nosotros y eran capaces de seguir una carrera o hacer un trabajo, reunir dinero, administrar un hogar o criar una familia. El asunto no es mostrar que las personas que creían en la brujería no eran inteligente; sino explicar cómo una amplia variedad de gente* [...] *era capaz de sostener esa creencia*." (Sharpe, 1996: 7)

 Los materiales que emplea el historiador para la reconstrucción del pasado no son sólo documentos, sino también *monumentos*. Es decir, los retazos de un mundo pretérito que han sobrevivido hasta nuestros días. Lo que le da fineza a la actividad hermenéutica, al análisis cualitativo e interpretación de la huella escogida, es la reconstrucción del entramado de significados dentro del cual fue construido. Hoy un lector del siglo XXI que se aventura a digerir textos de demonología radical del siglo XVII no puede evitar tener, como primera impresión, una sensación de extrañamiento total (Campagne, 2003: 25-30) y la firme convicción de que se encuentra ante piezas de barbarie. No obstante, esto se debe pura y exclusivamente a que el lenguaje que glorificaba a ese mismo material como un documento de civilización se ha perdido en la noche de los tiempos.

 Estas creencias que al citado lector de nuestro mundo le pueden parecer supersticiosas e irracionales eran desarrolladas en debates de alta complejidad intelectual por parte de quienes estaban equipados con el aparato erudito más refinado que la cultura humana había alcanzado desarrollar hasta el momento, conocido como *demonología positiva* o *demonología radical* (Campagne, 2018; Clark, 1996). Para delimitar en qué consistió ella, el historiador francés Alain Boureau (2006) nos habla de los desarrollos intelectuales tardo-escolásticos que se cristalizaron en una disciplina autónoma dentro del campo teológico, disciplina dedicada a estudiar 1) los “modos de la existencia” de los demonios [lo que supuestamente eran] 2) sus “modos de acción” [lo que supuestamente eran capaces de hacer]; y 3) sus “modos de interacción” [el tipo de vínculo que habrían podido entablar con el colectivo humano]. En términos de Fabián Campagne (2009, 2018), la demonología contenía en su seno de manera simultánea, una ontología diabólica, una física diabólica, y una sociología diabólica. Este marco intelectual es el que hizo pensable la caza de brujas.

**5. El problema del estudio político de la caza de brujas**

 El primero de los casos a estudiar se trata de la ola de juicios extendida en el condado de Lancaster durante 1612. Esta ola produjo el nivel más alto de intensidad en las persecuciones judiciales contra la supuesta secta de brujos en la Historia inglesa hasta aquel momento (sólo será superada por la campaña que se analiza como segundo caso). Este episodio puede ser reconstruido a través de “*The wonderful discovery of witches in the county of Lancaster*”, un extenso panfleto elaborado por un secretario de la *court of Assize* con jurisdicción en la región, Thomas Potts. Al menos 20 personas de Lancashire fueron aprisionados y enviados a juicio en Lancaster. De los 20 acusados, sólo tres fueron declarados inocentes. Cinco fueron absueltos bajo vigilancia y once fueron condenados. De estos últimos, diez fueron ejecutados y una falleció en prisión (Potts, 2016).

 El segundo proceso persecutorio a estudiar se desenvolvió a largo de la región de East Anglia entre 1645 y 1647. Esta caza de brujas superó las estadísticas de 1612, y se consolidó como la mayor en territorio inglés durante el resto de su devenir histórico. El número de ejecuciones producidas en esta cadena se encuentra entre las 100 y 200 víctimas (Sharpe, 1996: 129). Esta cacería coincidió con el contexto de las tensiones sociales y políticas de la guerra civil inglesa (buscaremos argumentar que no sólo fue coincidente, sino que brotó de ella). Una particularidad de este caso consistió en que se trató de una campaña desarrollada por dos puritanos[[2]](#footnote-3), Matthew Hopkins y John Stearne, quienes recorrieron las distintas comunidades de la región ofreciendo sus servicios como “*witchfinders*”. Posteriormente, ambos redactaron tratados demonológicos, donde narraron y defendieron sus acciones para responder a distintas impugnaciones y cuestionamientos de los cuales eran blanco (Hopkins, 1647; Stearne, 1648).

 Desde el bienio 1970/1971, la caza de brujas y la demonología radical renacentista gozan de una enorme atracción como objetos de estudio para el historiador (Campagne, 2009: 17-37). En el marco de esta riqueza, un determinado conjunto de interpretaciones intentó explicar la era de iniciativas anti-brujeriles a través de colocar estas represiones en vinculación con los proyectos más generales de centralización del poder político en las monarquías europeas durante la modernidad temprana. Dos referentes de este paradigma han sido el antropólogo estadounidense Marvin Harris (1974) y el historiador francés Robert Muchembled (2002).

 El trabajo del primer autor intentó descifrar la caza de brujas a través de comprenderla como un intento de salida frente a la crisis tardomedieval por parte de las "élites" del feudalismo tardío. Se habría tratado de una operación de transferencia de la responsabilidad al respecto de dicha crisis, en la perspectiva de legitimar y reforzar la existencia de los distintos poderes europeos (el papado, la estructura imperial alemana, los reyes, los obispos, los señores feudales), así como sus sistemas impositivos y tributarios., en tanto se encontraría en ellos la única autoridad capaz de enfrentarse a la supuesta conspiración demoníaca (*teoría del chivo expiatorio*). Por su parte, la investigación de Muchembled intentó entender las persecuciones contra las brujas como una ofensiva de disciplinamiento por parte de las "élites" contra la llamada cultura folklórica. La caza de brujas se habría desatado, según este historiador, en las regiones en las cuales habrían coincidido las necesidades de control político y social por parte de las incipientes burguesías agrarias y las demandas similares de orden por parte del proyecto de reconstrucción del poder estatal (*teoría de la aculturización*). En el ámbito de la cultura general, podemos ver una versión degrada de estas recetas en la obra literaria de Silvia Federici, anteriormente mencionada. A pesar de no tratarse de un texto de historiografía profesional (Cf. Purkiss, 1996: 7-15, 21-22, 26), vale mencionarlo debido a que constituye una síntesis de distintos mitos que aún circulan sobre la caza de brujas. En definitiva, en estos textos el discurso de la demonología radical aparece como una mera ficción fabricada con la conciencia de su carácter irreal. Por su parte, la praxis represiva figura como una *estrategia* de los sectores de poder con un objetivo claro y una funcionalidad única: construir el orden mediante la violencia o legitimar el reforzamiento de los dispositivos de dominación violenta.

 Este modo de interpretación, tan seductor, ha caído en descrédito. Algunos de sus puntos huecos más importantes que han sido señalados son su división demasiado esquemática entre "alta cultura" y "cultura popular", su falta de análisis de la capacidad de agencia y resistencia por parte de los sectores dominado, y dar por supuesto la unidad de acción del diverso conjunto de los sectores dominantes. Al respecto de este último punto, se debe comentar que en estos autores es notable la falta de problematización al respecto de la interiorización de las creencias demonológicas por parte de los agentes represivos.

 El descrédito de las tesis instrumentalistas ha llevado a varios académicos a desestimar los estudios de la caza de brujas en perspectiva de clase en su conjunto. Peor aún, distintos espíritus conservadores ha aprobado esta iniciativa negativa para cerrarle la puerta también a cualquier intento de asomar una perspectiva *de clase*. A pesar de que la historiografía especializada nunca produjo estudios sistemáticos con esta orientación, Robin Briggs nos ofrece un ejemplo crudo de este rechazo:

"*A structure of this kind is just what Robert Muchembled has set out to provide, in a striking analysis* which appears basically Marxist in inspiration" (Birggs, 1989: 384, cursivas nuestras)

"*It also exemplifies the dangers of writing as if all the products of urban literate society were somehow united by a common class interest,* a frequent fallacy in Marxist interpretations" (Birggs, 1989: 386-387, cursivas nuestras)

 Frente a estos lugares comunes del vocabulario académico contemporáneo entre los especializados, debemos resaltar lo siguiente: la noción de un interés de clase de fondo nunca se ha mostrado incompatible con la inclinación, por parte de tradición marxista, hacia estudiar procesos concretos e históricamente específicos de disputas entre estrategias y programas políticos al interior de una misma clase social (Trotsky, 1926). En contraposición tanto con las tesis instrumentalistas como contra el rechazo a la perspectiva de clase, entendemos que pueden estudiarse los estallidos de represiones anti-brujeriles de 1612 y de 1645 como el resultado de contradicciones sociales subyacentes (MacFarlane, 1999 [1970]; Briggs, 1996). Frente a estas tendencias y tensiones, los actores políticos ensayaban estrategias sobre lo dado.

**6. Aristas del campo cultural**

 Al estudiar una forma social del pasado, no podemos abordar nuestra documentación de forma aislada. Necesitamos entender su vínculo con todo un universo de entrelazamientos. En definitiva, debemos dar cuenta de la doble dimensión del espacio cultural en la que se enmarcó la caza de brujas: Por un lado, una arista horizontal o sincrónica (donde se relacionan con otros aspectos del campo cultural que fue contemporáneo a nuestro objeto de estudio. Por el otro, una arista vertical y diacrónica (la relación con objetos, discursos, presentaciones y prácticas culturales de épocas anteriores y posteriores) (Chartier, 1992).

 La caza de brujas en el continente europeo se encontraba activa desde el siglo XV, con una breve interrupción frente al estallido de la Reforma Protestante. Ya en 1484, el papa Leo X lanzó la bula *Summis desiderantes affectibus*, para darle un marco oficial a la represión contra el delito de brujería, Pocos años más tarde, en 1487, dos dominicos publicaron el *Malleus Malificarum*, un auténtico texto fetiche de la demonología radical. Se trató de un tratado clave en la estructuración de este discurso, compuesto por Heinrich Krämer y editado con la firma de Jacob Sprenger (una figura intelectual de mayor peso). Krämer había sido enviado como agente inquisitorial para enfrentar la amenaza demoníaca en un territorio germánico, donde, sin embargo, encontró una fuerte resistencia de las autoridades locales.

 Al respecto del campo cultural inglés en particular, en 1542 el rey Enrique VIII de la casa Tudor, luego de haber iniciado la ruptura con Roma y la instauración de la Reforma en la isla, instauró el primer texto legal que criminalizaba la brujería: la *Witchcraft act against conjurations and wichescraftes and sorcery and enchantmentes*. En 1562, durante el reinado isabelino, se reemplazó el acta de 1542 por una edición con mayor fuerza punitiva (Méndez, 2017). Esta modificación fue el punto de inicio para mayores persecuciones a lo largo del reino. Durante este siglo, George Gifford, Henry Holland y William Perkins escribieron sus tratados de demonología, de corte no sólo reformado sino puritano (Méndez, 2020).

 Las clases dominantes de la isla estaban preparadas para aceptar la supuesta realidad efectiva de las acusaciones de brujería. El quiebre explosivo de la ecumenicidad del cristianismo feudal y de sus certezas favoreció la extensión de las concepciones esotéricas en general, y neoplatónicas y herméticas en particular (Del Olmo, *Op. cit.*; Hanegraaff *et al.*, 2005). Los defensores de estas prácticas y representaciones no alentaron como grupo la punición contra la brujería demoníaca, pero sí lo hicieron sus opositores (Torres Aimú, 2021; Torres Aimú, 2019) Asimismo, podemos agregar que pavimentó un marco intelectual extendido de interés, aprecio o preocupación por la decodificación de las estructuras subterráneas del mundo a través de métodos que han sido denominados genéricamente como "mágicos".

 Más importante aún, en el período isabelino (1558-1603) tanto la monarquía como distintos elementos de la aristocracia se consideraron bajo amenaza durante la investigación de diversos casos de brujería. Como comenta Sharpe, "La mayor parte del tiempo, la brujería era poco más que una preocupación esporádica y periférica" para los agentes del poder regio. No obstante, "cuando estos asuntos surgían [...] eran tomados seriamente" (Sharpe, 1996: 47). En particular, en el verano de 1578 una acusación de brujería contra una viuda empobrecida incluyó la denuncia según la cual, supuestamente, ésta habría fabricado una figura de cera para dañar a la reina.

 Mientras en Inglaterra todavía reinaba Elizabeth I, última representante de la casa Tudor, en Escocia la corona estaba sobre la cabeza de James VI, de la casa Estuardo. Este dato es relevante por dos cuestiones: En primer lugar, al fallecimiento de la reina inglesa en 1603, James, tataranieto del fundador de la dinastía Tudor (Henry VII), heredó su posición. Desde entonces, el mismo rey sería James VI *de Escocia* y James I *de Inglaterra*. Más aún, unificó en su persona la totalidad de las coronas de las islas británicas (Inglaterra, Escocia, Gales, Irlanda). En segundo lugar, James VI publicó durante su reinado un tratado sobre demonios y hechiceros de factura propia: la *Daemonologie* de 1597 (James I, 1597).

 Este texto fue el producto de su experiencia frente a una supuesta conspiración en contra del poder monárquico, desbaratada y perseguida en 1589, es decir, la década anterior a la edición del libro. Entre los supuestos conspiradores se encontraba Francis Stewart, el duque de Bothwell, Comendador de Kelso Abbey y Coldingham Priory, Consejero Privado de su Majestad y Lord Alto Almirante de Escocia. Una vez compuesto el texto, lo que destrabó su edición pública fue el desbaratamiento de otra supuesta conspiración con demonios, en agosto de 1597. Las turbulencias aristocráticas eran frecuentes en el *milieu* de luchas palaciegas por el poder. (Maxwell-Stuart, 2014: 195).

**7. 1612**

 Se ha señalado que el énfasis calvinista en la división bipartita del mundo entre fuerzas cósmicas del bien y del mal, sin posiciones neutrales, brindó una base importante para impulsarlos hacia una "cultura de la disciplina" particular en torno los primeros años del siglo XVII, es decir, en las puertas de la ola represiva de 1612 (Elmer, 2016: 34-35). Los puritanos no eran reacios al conflicto, sino que lo aceptaban y, más aún, en palabras de Walzer (1963: 59–60), "le daban la bienvenida". En algunas parroquias donde los ministros puritanos se esforzaban por imponer la nueva cultura de la disciplina, había una tendencia marcada por la autoridad en perseguir a los vecinos por brujería (Elmer, *Op. cit.*: 37). Los predicadores puritanos en su actividad parroquial han dejado entrever una fuerte preocupación en torno a las llamadas brujas blancas (Elmer *Op. cit*: 38; Méndez, 2017). Largas campañas de actividad puritanas en parroquias donde los defensores de la tradición eclesiásticas y de la cultura de las fiestas parroquiales se resistían a todos los intentos de una reforma pía. Las cortes eclesiásticas se transformaron en un campo de batalla para disputas faccionales (Elmer, *Op. cit*: 39). Cuando en estos climas de tensión emergían escándalos relacionados con lo demoníaco, el poder monárquico solía intervenir de forma directa en la persona de James I (*ídem*).

 El estallido de la represión sólo fue, como en todos los demás casos en contextos rurales, sólo el último peldaño de una larga escalera de tensiones sociales dentro de una comunidad cara-a-cara. Las acusadas cargaban a costas suyas décadas enteras de sospechas y señalamientos informales, a partir de las peleas y choques inter-personales en el marco de su aldea, hasta que estos enfrentamientos llegaron al terreno de la denuncia formal ante agentes del Estado.

 La publicación del caso en formato de panfleto da cuenta de una estrategia por parte de los agentes judiciales por promocionar su propio accionar. Su autor, el secretario Thomas Potts, planteó abiertamente que el objetivo de la publicación era educar a la población al respecto del peligro que entrañaba la brujería. Al mismo tiempo, dedicó su obra a Thomas Knyvet. Se trataba del agente de la monarquía inglesa que había participado de forma protagónica en el desbaratamiento del complot de la pólvora en 1605. Esta dedicación estuvo orientada tanto a ganar el favor real como a conectar la supuesta secta de adoradores del demonio con la conspiración católica contra el poder del rey. Potts reforzó esta orientación al emplear pasajes enteros de la *Demonomanie* de James I en su propio panfleto. No sólo esto, sino que a lo largo de todo este texto se ensaya una identificación del supuesto complot de brujos con el bando católico, y se los cataloga a ambos como enemigos del reino.

 Debemos notar que represión se desarrolló en el marco de la segunda década del reinado de James I. Esto significaba que su posición en Inglaterra no estaba en cuestión, como sí lo había estado en Escocia tres décadas antes. Más aún, los protagonistas de esta persecución fueron el juez de paz local (de nombre Roger Nowell) y los jueces del circuito enviados desde Londres. Es decir, el aparato ordenado jerárquicamente a partir de los centros de poder de la monarquía.

 Mientras que en el territorio escocés, la particularidad del sistema penal de la región (una mixtura entre la *common law* y el derecho romano) requería que los procesamientos sean iniciados por la autoridad ("Desde arriba"), el sistema inglés (puro *common law*) requería, a la inversa, la acusación ("Desde abajo"). En los anales inglesas de la persecución contra la brujería del siglo XVII, Matthew Hopkins es quizás la figura más recordas como cazador de brujas, responsable por cazar y ejecutar cerca de 60 personas acusadas del delito nefando de conspiración demonólatra tan solo durante el año 1645. Sin embargo, pero debemos darle una centralidad análoga al rol de Nowell en las condenas contra las brujas de Lancaster.

 Este agente se encontraba detrás de la recopilación del conjunto de los testimonios brindados y detrás de la acción de los interrogatorios contra las acusadas. Este magistrado local basó su investigación sobre las brujas en datos de tipos similares. Primero, su propia experiencia personal e inmediata haciéndole frente a la brujería. Segundo, las narraciones de otros (testimonios, confesiones y relatos en general). Tercero, los textos de la autoridad religiosa. Mientras que en el caso de los inquisidores estudiados por Hans Peter Broedel (2003) esta última categoría correspondía a la tradición escolástica, en el nuestro es la demonología de carácter confesional y confrontativo, es decir, la reformada. Se trataba, por así decirlo, de un extraño "empirismo con demonios", donde la evidencia de las propias percepciones y sentidos tenía que tomarse en cuenta como medio de acceso a la verdad (Broedel, *Op. cit.*: 94-95). El juez de paz Roger Nowell, como los agentes de la represión continental, primero captaba y aceptaba los testimonios recogidos de daños a distancia contra personas y propiedades. Luego traducía estos testimonios (y, por lo tanto, los reinterpretaba y creaba un nuevo contenido), dándoles un mayor énfasis a la acción demoníaca. Desde este punto, los rumores dentro de la comunidad (eso que Broedel [*Op. cit.*: 99] llamó "la voz colectiva de la opinión"), se convertían en otra fuente indicativa de actividad demoníaco-brujeril (Broedel, *Op. cit.*: 101).

**8. 1645**

 En materia de creencias en demonios, la década de 1640 estaba marcada por un sentimiento genuino de miedo hacia la brujería. Ésta estaba presente en las representaciones colectivas de las distintas clases inglesas (oprimidos y opresores por igual, aunque en distintos modos), como producto de las ansiedades desatadas por una larga década de choques políticos y religiosos. La culminación de estos choques, finalmente, fue un una guerra civil plena y la desintegración del cuerpo político (Elmer *Op. cit*: 115). La ruptura del equilibrio social había llegado a la ruptura del Estado (Trotsky, 2012 [1932]: 196).

"*La preparación histórica de la revolución conduce, en el período prerrevolucionario, a una situación en la cual la clase llamada a implantar el nuevo sistema social, si bien no es aún dueña del país, reúne de hecho en sus manos una parte considerable del poder del Estado, mientras que el aparato oficial de este último sigue aún en manos de sus antiguos detentadores. De aquí arranca la dualidad de poderes de toda revolución*." (Trotsky, 2012 [1932]: 195-196).

 En East Anglia se dió una combinación de un *set* de factores nacionales con otro de factores locales. Por un lado, las masas se abrían paso en un proceso de politización *bajo un lenguaje confesional* en toda Inglaterra. Este modo de asimilación y expresión incluía su parcela de vocabulario demonológico (Hill, 1990). Por el otro, East Anglia no había sido territorio de batallas, por lo cual sus gobiernos locales no habían sido desmembrados. Por el contrario, los sectores dominantes locales estaban en campaña por la reconstrucción de las comunidades en los espacios restringidos de sus condados. Dicha reconstrucción se planteaba bajo el signo de la política pía (en inglés, *Godly* *politics*).

 Sin embargo, el alejamiento de los choques de espadas y bayonetas no implicaba que la zona se haya encontrado libre de las tensiones que conllevaba el choque de dos fuerzas sociales en toda Inglaterra, fuerzas cuya identidad se asimilaba y expresaba también en lenguaje confesional. A lo largo de todo Inglaterra distintos referentes activos del puritarianismo plantearon una purificación por vía sangrienta de la opresión monárquica, interpretada como apóstata e infame ante los ojos de la divinidad. Distintas comunidades sufrían una gran presión sobre sus recursos locales como consecuencia de la obligación de proveer de hombres, dinero y armas a las fuerzas sociales en pugna bélica abierta. Estas condiciones incentivaron a los magistrados puritanos a reforzar "sus caracterizaciones con demonios" (percepción de amenazas de diverso tipo, interpretadas preternaturalmente).

 "*En un principio, el poder real, apoyado en las clases privilegiadas o en las capas superiores de las mismas, los aristócratas y los obispos, se halla en contraposición con la burguesía y los sectores de la nobleza territorial que le son afines. El gobierno de la burguesía es el parlamento presbiteriano, apoyado en la City de Londres. La lucha persistente de estos dos regímenes se resuelve en una franca guerra civil.*"(Trotsky, 2012 [1932]: 196).

 Las particularidades de East Anglia guardan importancia debido al siguiente punto: en todo el país la represión judicial contra la brujería adquirió la escala que tomó en esta región. Una década antes de la cruzada de los *witch-finders*, las mismas comunidades que posteriormente serían visitadas por Hopkins y Stearne habían recibido al grupo puritano que desplegó la campaña iconoclasta (Elmer, *Op. cit.*: 87). Los registros que han sobrevivido para el escrutinio de los historiadores colocan los nombres de distintos referentes locales del puritanismo y del presbitarianismo entre los ministros y figuras laicas que motorizaban las acusaciones o actuaban como jueces de paz en los casos por brujería (Elmer, *Op. cit.*: 126). Si la demonología era un lenguaje (Clark, 1996) que permitía a las personas comprender y explicar el mundo (Macfarlane, 1970), a través del *pensamiento con demonios*, las llamadas élites locales daban cuenta de su sensación de estar bajo amenazas de diverso tipo. Las campañas para erradicar a las brujas usualmente estaban unidas a las purgas tanto contra los hombres que seguían mostrándose leales al rey, como contra las sectas radicales (Elmer, *Op. cit.*: 127).

**9. Interpretaciones finales**

 En definitiva, encontramos que las coyunturas políticas que alumbraron cada proceso de persecución masiva resultaban completamente opuestas. La primera, promediando el reinado de Jacobo I Estuardo, era de estabilización de la autoridad monárquica. La segunda coyuntura, en el contexto de la Guerra Civil y de la Revolución de la década de 1640, estaba marcada por la tendencia a la disolución del régimen político.

 La caza de brujas de 1645 puede ser entendida en sus inicios como un producto de las tensiones generadas por el proyecto, por parte de un bloque de poder local, para reconstruir una sociedad pía, purgada de sus enemigos internos (Elmer, *Op. cit.*: 115). Sin embargo, debemos preguntarnos por qué fracasó en extenderse más allá con el mismo fulgor. A partir de 1646, la restauración de las formas tradicionales del proceso judicial (particularmente, el retorno de las cortes de *assize*, que ofrecían una instancia más allá del dominio de las comunidades locales), asfixió el desarrollo de la campaña *witch-finder*. Esta interpretación suena contradictoria con la comprobación de que la actuación de ese mismo circuito hizo posible las ejecuciones de 1612.

 La historiografía académica, por el momento, reduce sus intentos explicativos a la mera comprobación de la complejidad del mundo analizado. Se comenta que el apoyo de las llamadas élites varió según cada contexto, o que los representantes aparecen o no como promotores de cacerías según cada caso particular. Estas comprobaciones son un sano remedio frente a las generalizaciones extremas, pero no constituyen todavía un vínculo entre los fenómenos mencionados. Falta poner en relación estos "contextos".

 Podríamos decir que la caza de brujas cumplió dos funcionalidades radicalmente contrastantes, según la coyuntura. En el primer caso, reproducción. En el segundo, disolución. Ensayando una interpretación bejaminiana, diríamos que la primera fue un caso clásico de violencia mítica. Sin embargo, sólo imperfectamente podríamos situar la segunda funcionalidad (o falta radical de ella) con la violencia divina, siquiera la inmediata. Antes bien, deberíamos referirnos a una versión degradada. Una irrupción de violencia que sin ser conservadora del derecho ya existente, no sea portadora de un porvenir revolucionario a partir de su disrupción. A esta violencia bien podríamos llamarla, en honor a nuestro objeto de estudio y al vocabulario benjaminiano, "violencia demoníaca", pero la tarea de etiquetado quedará pendiente para la imaginación del investigador. Por el momento, nos contentamos con describirla: No se trata únicamente de que en algunos casos haya jugado un rol y, en otros, uno distinto (como mero agregado caótico). Antes bien, *hasta cierto punto* la caza de brujas pudo ser un factor de reforzamiento del comportamiento normativo, *y más allá de él* suponía un desgarramiento tan profundo del tejido social, que su desarrollo debía ser frenado por la clase de poder.

 Estos estallidos no fueron una elaboración unilateral y consciente de las clases dominantes del feudalismo tardío inglés, sino un desafío, frente al cual se elaboraron distintas respuestas. Los estallidos de persecuciones anti-brujeriles que son el centro de esta comunicación estuvieron determinados por los niveles y dinámicas de conflictividad interna en las comunidades agrarias de la primera mitad del siglo XVII inglés. A través de las distintas acusaciones por brujería pueden observarse estos choques y contradicciones. Nuestro próximo paso, en investigaciones futuras, deberá ser, pues, regresar del vocabulario conceptual hacia el estudio minucioso de las fuentes, para rastrear estas tensiones y comprenderlas.

**Bibliografía**

*Fuentes primarias*

1. Potts, Thomas. *The wonderfull discoverie of witches in the county of Lancaster*, 1612, ed. de Robert Poole, Lancaster, Palatine Books, 2011
2. Hopkins, Matthew. *The discovery of witches*, 1647, ed. de S. F. Davies, Brighton, Puckrel Publishing, 2007.
3. Stearne, John. *A confirmation and discovery of witches*, 1648, ed. de S. F. Davies, Brighton, Puckrel Publishing, 2007.

*Fuentes secundarias*

1. Boureau, A. (2006). *Satan the Heretic: The Birth of Demonology in the Medieval West*. Chicago: University of Chicago Press.
2. Benjamin, W. (1998 [1921]). "Para una crítica de la violencia", en *Iluminaciones IV (Para una crítica de la violencia y otros ensayos)*. Madrid: Taurus.
3. Briggs, R. (1989) *Communities of belief: Cultural and social tensions in early modern France*. Oxford: Oxford University Press.
4. Broedel, H. P. (2003). *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft Theology and popular belief.* Manchester y Nueva York: Manchester University Press.
5. Campagne, F. (2003). "Witchcraft and the Sense-of-the-Impossible in Early Modern Spain: Some Reflections Based on the Literature of Superstition (ca.1500-1800)", en *The Harvard Theological Review*, 96, 1.
6. Campagne, F. (2009). *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Buenos Aires: Prometeo.
7. Campagne, F. (2018). *Bodin y Maldonado: la demonología como fenómeno de masas en la Francia de las Guerras de Religión*. Buenos Aires: Biblos.
8. Camargo, R. (2015). "Para una crítica de la violencia (divina): notas sobre una (re)inscripción política", en *Poli*, 42.
9. Cassese y Massa. (2019). "Abusos sexuales en la Iglesia argentina", *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/abusos-iglesia-argentina-nid2252473/>
10. Coordinadora contra la Represión policial e Institucional 2021. "Archivo 2021: La deuda es con el pueblo". [http://www.correpi.org/2021/archivo-2021-la-deuda-es-con-el-pueblo/](%20http%3A/www.correpi.org/2021/archivo-2021-la-deuda-es-con-el-pueblo/)
11. de Certeau, M. (1981). “Une pratique sociale de la Différence: Croire”, en Vauchez, A. (dir.), *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Roma: École Française de Rome.
12. del Olmo, I. “Posesión diabólica, exorcismo ritual y las fronteras de lo sagrado en la primera Modernidad. Escenarios culturales de un paradigma en disputa (España, Francia e Inglaterra, siglos XVI-XVII)”. Tesis de doctorado, UBA, dirección: Dr. Fabián Alejandro
13. Elmer, P. (2016). *Witchcraft, witch-hunting, and politics in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press.
14. Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación orginaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
15. Guzmán, Luis (2014). "Benjamin’s divine violence: Unjustifiable justice", *en CR: The New Centennial Review*, 14, 2.
16. Hanegraaff, G. *et al*. (2005). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (2 vol.)*.* Leiden Boston: Brill.
17. Harris, M. (1974). *Cows, pigs, wars, and witches: The riddles of culture*. Nueva York: Random House.
18. Hill, C. (1990). *Antichrist in seventeenth-century England*. Londres y Nueva York: Verso.
19. Hill, C. (2018 [1964]). *Society and puritanism*. Londres y Nueva York: Verso.
20. Karmy Bolton, R. (2005). "Violencia mítica y vida desnuda en el pensamiento de W. Benjamin", en *A parte rei. Revista de filosofía,* 39.
21. Levack, B. (ed.). (2013). *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press.
22. Levack, B. (1995). *La caza de brujas en la Europa moderna*. Madrid: Alianza.
23. MacFarlane, A. (1999, [1970]). *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study*, 2 ed.. Londres: Routledge.
24. Marx, K. (2002 [1867]). "La mercancía", en *El Capital*, Tomo I, vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.
25. Marx, K. y Engels, F. (2007 [1845]). *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo.
26. Muchembled, R. (2002). *Historia del Diablo: siglos XII – XX.* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
27. Oficina de la Mujer de la Corte Suprema de Justicia de la Nación. (2022). "Registro Nacional de Femicidios de la Justicia Argentina, Edición 2021". <https://om.csjn.gob.ar/consultaTalleresWeb/public/documentoConsulta/verDocumentoById?idDocumento=115>
28. Quaife, G. (1987). Magia *y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*. Barcelona: Crítica.
29. Schreiner, S. (2011). *Are you alone wise? The search for certainty in the Early Modern Era*. Oxford: Oxford University Press.
30. Sharpe, J. (1996). *Instruments of darkness. Witchcraft in England 1550-1750.* Londres: Penguin.
31. Stephens, W. (2002). *Demon lovers. Witchcraft, sex, and the crisis of belief.* Chicago: The University of Chicago Press.
32. Subirats, E. "Introducción", en Benjamin, W. *Iluminaciones IV (Para una crítica de la violencia y otros ensayos).* Madrid: Taurus.
33. Torres Aimú, J. *et* *al*., (noviembre, 2021). *Conflicto religioso y violencia simbólica. Apuntes para un estudio de las contradicciones de la Reforma Protestante desde la filosofía de la religión de Hegel*. Ponencia presentada en *XI° Jornadas Ciencias Sociales y Religión Espiritualidades, economía y poder*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires (virtual).
34. Torres Aimú, J. (agosto, 2019). *Esoterismo y poder secular en la España temprano-moderna. Dos estudios de caso*. Ponencia presentada en *VIII Jornadas para Jóvenes Investigadores en Historia de España*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
35. Trotsky, L. (1926). *Tesis sobre revolución y contrarrevolución.* Recuperado de Marxist Internet Archive.

<https://www.marxists.org/espanol/trotsky/ceip/permanente/tesissobrerevoluciony.htm>

1. Trotsky, L. (2013 [1935]). *Historia de la revolución rusa*. Buenos Aires: RyR.
2. Walzer, M. (1963). "Puritanism as a Revolutionary Ideology’, en *History and Theory*, 3.
3. Wirth, J. (1983). “La naissance du concept de croyance XIIe-XVIIe siècle”, en *Bibliothèque d’Humanisme et de Renaissance*, 45.
4. Zizek, S. (2008). *Violence, six sideways reflections*. Londres: Picador.
1. Seguimos aquí el consejo de Marcus Rediker (2010). [↑](#footnote-ref-2)
2. Nos referimos a la corriente calvinista que exigía una profundización de la Reforma Protestante en Inglaterra, chocando con la iglesia reformada oficial de la monarquía (el anglicanismo). Véase (Hill, 2018 [1964]). [↑](#footnote-ref-3)