

# BOLETIN DE TEOLOGÍA

*Director: José M. Gómez Marlasca*

*Año 21, n° 42*

*2º Semestre 2005*

## INDICE

*Brujería y ocaso puritano. Salem, 1692*

(Primera Parte)

Máximo Yolis ..... 3

Reseñas .....41

## ***Boletín de Teología***

Director: José M. Gómez Marlasca

### Comité Asesor

*Virginia Azcu* (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

*Marcelo Cisneros ofm* (Convento Franciscano, Jujuy)

*Marcelo González* (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

*Raúl Fornet-Betancourt* (Inst. Missio - Univ. Aachen)

Copyright by Ediciones FEPAL, M. T. de Alvear 1640, 1° E, Buenos Aires.

e-mail: [fundacionfepal@yahoo.com.ar](mailto:fundacionfepal@yahoo.com.ar)

Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

**ISSN 0326-792-X**

**BRUJERÍA Y OCASO PURITANO**  
**Salem, 1692**  
**(Primera Parte)**

*Máximo Yolis*

## **I. Introducción**

Resulta inevitable, al estudiar la historia de Estados Unidos, percibir un quiebre profundo en el transcurso del siglo xvii al xviii: el desarrollo del país parece desviarse de un curso determinado y asumir otro diferente, que llevaría finalmente a la nación-potencia que es la que decide hoy los destinos del mundo. En Norteamérica, en efecto, el fin del siglo xvii impuso una distinción absoluta con el pasado, que tendría, sobre todo durante las dos centurias siguientes, sus frutos más señalados, y que constituiría el fundamento último de la mentalidad estadounidense actual, que podríamos sin grandes dificultades definir como la cosmovisión moderna *par excellence*. Es precisamente aquí que la historia de ese país cobra todo su valor: fue justamente ese nuevo pensamiento que surge de las ruinas de un orden desmoronado el que ha logrado en las últimas décadas imponerse al mundo entero a través de la llamada “globalización”. En la medida en que, inevitablemente, el pasado de Estados Unidos es nuestro, debemos interesarnos por él.

Ahora bien, al tratar de esta crisis profunda, con lo que tenemos que vérnoslas en última instancia es con el nacimiento del mundo moderno como tal, es decir, con la “cuna de la civilización” (si pudiéramos llamarla así) actual y, por tanto, la que sostiene Occidente hoy en día. Y esto cobra tanto más valor cuanto que es precisamente esta cosmovisión la que se cuestiona hoy, no ya internamente, como acaso pudiera parecer habitual a lo largo de la historia, sino por potencias externas de intereses contrapuestos y en algunos aspectos, sin dudas, y muy a nuestro pesar, válidos. Observando el origen de la mentalidad moderna es que se podrán apreciar claramente sus grietas y sus ventajas y, por tanto, realizar una autocrítica seria y comprometida: en definitiva, ésta parece ser la exigencia básica del mundo extra-occidental. Por circunstancias en las que no podemos profundizar aquí, la parte del pensamiento norteamericano que mejor ha percibido este fenómeno ha sido, y es, ajena al círculo de la “intelectualidad” académica, y por tanto, fue sistemáticamente desechada, en el mejor de los casos, o, en el peor, ignorada. Se debe justamente a esta indiferencia de la *élite* supuestamente “despierta” de Estados Unidos y de sus secuaces a todo lo largo del mundo occidental u occidentalizado el que, cada vez más, culturas no totalmente asimiladas hayan retomado las críticas efectuadas por esa suerte de “*outsiders* internos” y las hayan desarrollado en términos

más o menos escuchados, pero siempre de dureza llamativa. Esto es sin dudas justificado, en la medida en que el destinatario de los mensajes –a veces decididamente amenazas– permanece impertérrito ante los cuestionamientos y sufre él mismo, y hace sufrir crecientemente, las consecuencias de su accionar a aquellas naciones que, aunque no completa y no siempre voluntariamente, hayan adherido, o se hayan visto forzadas a adherir, a su forma de pensar. Decir que hoy estamos ante llamadas de atención drásticas no puede ya, lamentablemente, parecer alarmista; basta echar una mirada a los diarios para comprender que no se trata de una oposición proveniente de factores puramente económico-filosóficos (o lo que tiende, desafortunadamente, a ser lo mismo hoy, “ideológicos”) y, por tanto, simplemente “extremistas” que no saben “debatir en términos civilizados”, sino de una mirada externa que, puesta ahora sobre los fundamentos de la cultura que sostiene a Estados Unidos, es capaz, tanto intelectual como en términos de poder efectivo, de pronunciar un juicio condenatorio sobre ella. Evitar estos gestos desesperados es lo que corresponde hacer a quienes pertenecen a la mentalidad criticada; ahora bien, tenemos la certeza de que sólo formulando las censuras en términos comprensibles dentro del *canon* actual es que Estados Unidos, y aún los diferentes países que lo acompañan en la imposición de la modernidad podrán finalmente reaccionar. No conocemos términos más comprensibles para una cultura que los suyos propios: es a esto, entonces, a lo que nos abocamos aquí. Nos proponemos, en efecto, una descripción del nacimiento de la mentalidad moderna norteamericano-occidental y comenzamos, así, definiéndola como producto de un quiebre llevado a cabo en el paso del siglo xvii al xviii.

Durante las primeras décadas de este último siglo, el proceso está terminado. Aquellos que han visto claramente el fin de la mentalidad anterior y el principio de la moderna, reconocen dos hechos fundamentales: en primer lugar, su fin efectivo, es decir, la presencia real de una solución de continuidad en el pensamiento norteamericano y una esencial diversidad entre el implantado y el abrogado; en segundo, las causas puramente intrínsecas de este fin<sup>1</sup>. Y no es este último, como acaso podría parecerlo *prima facie*, un mero matiz: se trata de un dato fundamental a la hora de apreciar los comienzos de la crisis y, sobre todo, sus consecuencias. Muy tempranamente se notó que Estados Unidos, por diversas razones, no todas ellas geográficas, carecía de enemigos externos<sup>2</sup>. Consiguientemente, la caída del régimen tradicional instaurado por los primeros inmigrantes en las colonias tuvo que deberse, necesariamente, a elementos propios. Según P. Miller, el proceso de decadencia comienza en la década final del siglo xvii<sup>3</sup>. Ahora bien, existe un evento fundamental en la historia norteamericana de ese período, cuya importancia ha sido sucesivamente marcada y sus consecuencias ampliamente debatidas: nos referimos a la caza de brujas de Salem, ocurridas el año de 1692. No hubo

otro acontecimiento que concitara tanto la atención del régimen puritano vigente entonces en las colonias inglesas, y fue precisamente su resultado el que marcó los destinos de aquél. Ahora bien, la importancia de la caza de brujas es innegable<sup>4</sup>: lo que nos interesa destacar ahora es la causa fundamental de esa importancia. Y es que en Salem se pusieron en juego los principios sobre los cuales se había establecido la Nueva Inglaterra puritana: el conflicto fue plenamente interno y sus resultados, por tanto, achacables en última instancia al mismo modelo que caía.

Esto puede aparecer a primera vista como algo contradictorio, ya que en el episodio bruñeril de Salem se perciben exactamente las mismas características que son comunes a “las brujas y su mundo” en todas sus manifestaciones<sup>5</sup>, incluso en sus menores detalles<sup>6</sup>. Y sin embargo, como ha sido subrayado, la reacción que se genera ante un hecho semejante varía según las diversas mentalidades<sup>7</sup>: lo que nos interesa aquí son precisamente esos elementos distintivos que, prescindiendo de sus similitudes con otros ejemplos, permitieron que en Salem, inmerso en la cosmovisión puritana, se diera el fenómeno.

Esta postura implica también, y desde luego, un alejamiento del punto de vista tradicional en los estudiosos: en efecto, prescindiremos aquí de los conflictos psicológicos<sup>8</sup>, sociológicos<sup>9</sup>, o hasta de salud mental y física<sup>10</sup> que se han esgrimido para explicar el hecho. Sin dejar de tener su importancia, estas perspectivas están lejos de agotar el tema, ya que suelen ignorar que fue “la interacción de explicaciones ofrecidas en el momento las que conformaron los hechos. Fenómenos similares pudieron desarrollar una construcción muy diferente bajo otras circunstancias”<sup>11</sup>. Sólo a partir de la mentalidad que dio nacimiento a este episodio puntual podremos aprehender profundamente la forma en que se dio el fenómeno y las consecuencias que tuvo. Dada una situación distinta del todo, o aún similar en muchos aspectos a la propia de Salem, los resultados hubieran podido resultar muy diversos<sup>12</sup>.

No es difícil ver las correspondencias entre la mentalidad puritana y las reacciones que generó el caso de Salem: en efecto, por dar sólo dos ejemplos, y éstos aún provisionalmente, es evidente que, por un lado, sólo la mentalidad íntima del calvinismo pudo producir ese aura de “legalismo demente que hizo que la ejecución de las así llamadas brujas apareciera como el único curso de acción disponible en 1692”<sup>13</sup>; por otro lado, la creencia general de que las brujas eran culpables fue sin dudas un fenómeno colectivo que pudo verse fomentado por el carácter “congregacional” y “elegido” de los puritanos<sup>14</sup>. Sea cuan fácil quiera ver estas correspondencias, es mucho más complejo percibir las entre esa misma mentalidad y los hechos desencadenantes del episodio. En

efecto, parece pasarse por alto generalmente la perfecta simetría entre los conflictos mayores de la mentalidad novoianglesa y el caso de Salem. Es nuestra intención, entonces, probar que los elementos propios de la brujería tal y como aparecieron en ese pueblito de los Estados Unidos en gestación implicaron la manifestación explícita de contradicciones claras pero tácitas de la mentalidad en la cual se produjeron.

Establecemos con ese fin tres condiciones fundamentales para que pueda darse un fenómeno de brujería. No pretendemos, sin embargo, que estas condiciones se presenten de manera consciente en los puritanos; de hecho, como veremos, algunas no aparecerán y hasta serán contradichas a primera vista por los fundamentos de la cosmovisión calvinista. Se trata, entonces, de profundizar sobre ésta para hallar en y hasta qué punto estos aspectos se dan, casi inevitablemente, en esa mentalidad y le imponen patrones de conducta que probablemente los mismos novoiangleses hubieran querido evitar. En primer lugar, entonces, establecemos como condición necesaria para el surgimiento de la “fiebre de brujas” en Salem la credulidad de la gente para con los testigos. Si bien éstos fueron sobre todo muchachas cuyas edades pueden encuadrarse en lo que se llama, hoy harto imprecisamente, “adolescencia”, para el jurado los acusadores eran siempre “niños”<sup>15</sup>. Lo que interesa, así, explicar es la razón profunda de la admisión del testimonio de las jóvenes, lo que conlleva inmediatamente la investigación del concepto de inocencia que era ínsito al puritanismo. Luego, postulamos como condición la creencia en el poder efectivo de la magia: interesa, aquí, analizar los motivos por los que una secta tan aparentemente “racional”<sup>16</sup> como el calvinismo pudo caer en una “superstición” propia de tradiciones más antiguas. Por último, se necesita la creencia en la actividad concreta de Satanás, y, entonces, debemos cavar en el concepto puritano del mal y su omnipresencia. Rastreadremos aquí, en la medida en que nos sea posible, las causas más íntimas, es decir, las más profundas y, si se puede decir así, “raigales” que dan cabida a estas proposiciones.

Pero con las condiciones cumplidas no basta todavía para que se produzca un hecho como el de Salem: es requisito además que exista un motivo puntual, un hecho desencadenante que, en el ámbito en que nos movemos en el presente, debe hallarse en los fundamentos mismos de la cosmovisión calvinista. Identificamos éste en la idea puritana del tiempo y sus posibilidades de reversión: Salem habría sido, según esto, una manifestación de la incapacidad de los colonos de huir del “terror a la historia”.

Corresponde, por último, y de manera ya canónica, un estudio de las consecuencias del episodio. Nos centraremos, entonces, en los resultados de más largo alcance que tuvo el hecho, cosa que no habitual entre los investigadores: nos referimos, claro está,

a los profundos cambios que la caza de brujas generó en la mentalidad de Nueva Inglaterra que derivaron, como ya vimos, en la creación de la visión del mundo actual de los estadounidenses, es decir, como dejamos dicho más arriba, de Occidente *in toto*.

## **II. Kidding**

Una niña comienza a actuar de manera extraña. Su padre le pregunta qué sucede, la niña no sabe contestar. Finalmente, un médico sugiere que acaso la muchacha pueda estar siendo afectada por un agente “sobrenatural”. Elizabeth Parris, la enferma, preguntada sobre esto por los mayores, nombra a tres brujas que la afligen<sup>17</sup>.

Desde sus mismos inicios, la brujería en Salem está signada por un factor fundamental: serán las niñas, y algunos más que se sumarán después, quienes guen la acusación a partir de sus aflicciones personales. En ningún momento se duda de que las muchachas sean veraces: esto se da por sentado a partir del mismo momento en que son ellas quienes sufren y porque, y esto es natural, carecen aparentemente de móviles para acusar a éste más que a otro. Si ellas “ven” a un espectro maltratándolas –y sólo ellas pueden verlo–, ese espectro verdaderamente está allí, y, efectivamente, las molesta<sup>18</sup>.

Los investigadores modernos no parecen haberse ocupado demasiado del hecho de que las jóvenes fuesen creídas. Se suele poner el acento en la psicología de las niñas, es decir, en aquello que pudo impulsarlas a actuar de maneras insólitas, etc. La solución es, por lo general, bastante simple: se trata de una natural “osadía”, del lógico gusto por lo extraño y la ruptura de moldes de la adolescencia, la que parece justificar el inicio de la brujería<sup>19</sup>. La cuestión ha sido, entonces, preocuparse por la reacción de los puritanos que, naturalmente, creen a las muchachas por factores puramente sociológicos o más o menos evidentemente religiosos, pero siempre puestos en relación éstos con la posibilidad de brujería. La íntima conexión de los jueces con las niñas parece haberse pasado por alto sistemáticamente; y sin embargo, es precisamente esta credulidad de la comunidad la que pone en juego en la caza de brujas un concepto básico dentro de la cosmovisión de los primeros colonos norteamericanos: la inocencia ínsita a los niños. Éste, a su vez, se liga con otro mucho más profundo y que sostenía, en última instancia, la teocracia calvinista de Nueva Inglaterra: la teoría pactual. En tanto es origen de una de las condiciones necesarias para la caza de brujas establecidas más arriba, conviene analizar esta idea desde sus mismos orígenes.

La disolución del concepto de Cristiandad con el fin de la Edad Media generó un doble movimiento opuesto y simétrico: por un lado, se reafirman las naciones como

tales, es decir, el concepto de unidad étnica de pueblos, cuajadas en, e impulsadas por, las diversas reformas políticas típicas de este período. Por otro, se genera una corriente contraria hacia la unidad universal, producto del humanismo renacentista de raíces católicas. Ambos movimientos son paralelos, evidentemente, y terminarán uniéndose, a partir de una deformación de este último, hacia el siglo xvii, para crear la idea de Elección propia de un pueblo.

La tendencia “particularista”, como se la puede denominar provisionalmente, viene representada por el creciente interés del Renacimiento por la mitología<sup>20</sup>. Este interés, preexistente, va cobrando matices propios a medida que nos acercamos al fin del Medioevo. Durante la Edad Media, en efecto, la idea del mito estaba al servicio de la mentalidad cristiana. La *Genealogía de los Dioses Paganos*, de Boccaccio, es una buena muestra de esta tendencia: la unidad primaba por sobre la diversidad propia de las distintas divinidades<sup>21</sup>. No existe durante este período un interés “académico” por el mito como tal<sup>22</sup>. Pero con el fin de este período, aparece un cambio. Si antes la configuración mítica, en cuanto a contenido, sostenía significados plenamente cristianos<sup>23</sup>, en tanto las representaciones tenían connotaciones propiamente monoteístas, a veces específicamente eclesíásticas<sup>24</sup>, con el Renacimiento se da “la reintegración de una temática antigua en su antigua forma”<sup>25</sup>, al reunificarse la tradición mitológica pictórica y la literaria, divididas en el Medioevo. Así, los antiguos contenidos cristianos impuestos a las representaciones son reemplazados por sus sentidos originales, paganos, y, por otra parte, aparece la “ciencia del mito”, esto es, el interés por la mitología como tal, prescindiendo de todo punto de vista propio, con lo que, inevitablemente, pasa a preponderar la multiplicidad de las deidades en detrimento de su unidad fundamental, que el genio de la Edad Media había sabido intuir.

Impulsada esta corriente por la tendencia particularista, “las figuras mitológicas dejan de ser presentadas como benefactores comunes de la humanidad. Son patrones de éste o aquél pueblo, el tronco del que la raza ha salido y de la que deriva su gloria”<sup>26</sup>. Inglaterra, por ejemplo y para ceñirnos a un caso que nos ocupará más adelante, se decía descendiente de Bruto (*Bryt*), un nieto de Eneas desterrado de Italia, que fundaría en la isla una Nueva Troya, es decir, Londres<sup>27</sup>. Con esto, el sustento ideológico de la disgregación está constituido. Y el movimiento no cede aquí: el particularismo se profundiza hasta distinguir las distintas dinastías y, finalmente, los diversos monarcas según sus ascendientes míticos<sup>28</sup>. Es entonces que esta tendencia se une a su opuesta y complementaria, la “universalista” que, paulatinamente deformada, servirá desde ese momento para sostener la metafísica de la Elección.

Esta última línea es la que determina el carácter diferenciador del Renacimiento italiano respecto de aquél que se da en el resto de Europa. Sus mayores exponentes son Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, humanistas, pero también influidos, en la misma medida que por Platón y, sobre todo, el Neoplatonismo, por sus orígenes cristianos. Su búsqueda, como señala Yates, se dirige principalmente a la conversión de Occidente y el mundo al cristianismo bajo las bases que ellos proponen<sup>29</sup>. Sólo pueden ser considerados reformistas si se hace la salvedad (que Yates se guarda de hacer) de utilizar este término en sentido amplio y no restringido al significado que tomó desde el siglo XVI, que es el que se asocia inmediatamente a esa palabra hoy. En efecto, si bien se parte de una modificación en la percepción de los fundamentos de la religión, no se exige un cambio en los dogmas mismos y, sobre todo, no existe en ellos una tendencia “particularista” que será el aspecto sobresaliente de los diversos cismas subsiguientes: para los humanistas italianos, la nueva cosmovisión debe aplicarse universalmente. Esta distinción no es menor: se trata de una verdadera *philosophia perennis ac universalis* y que, por tanto, apunta a la unión de la humanidad.

Sin embargo, tienen elementos en común con las reformas subsiguientes, más radicales, de Lutero, Calvino y Enrique VIII. En primer lugar, sendos movimientos participan del espíritu reformista de la época; y, por otra parte, tanto la reforma católica como las protestantes tienen como fundamento último la irrupción de un nuevo elemento dentro de la religión, que actúa como catalizador de ciertas líneas que se habían mantenido hasta ese momento en segundo plano: nos referimos a la tendencia “oculta” que en ese período se identifica primordialmente con lo que Yates denomina “Cábala cristiana”<sup>30</sup>. Esta faceta del pensamiento renacentista es fundamental asimismo para comprender otra característica del mismo, y que retomaremos más adelante: su atracción por el “ver más” o “saber más” propio de esta nueva filosofía que se inyectaba en el espíritu premoderno.

La tendencia “universalista” estaba destinada a tener corta vida: en última instancia, los elementos disgregantes, de los cuales hemos visto ya una muestra, terminaron imponiéndose a la misma corriente “ocultista”. La Cábala cristiana acabó siendo un aliciente para las reformas religiosas que se desatan con el protestantismo, apareciendo, más o menos subrepticamente, en todos los alejamientos de la Iglesia Romana<sup>31</sup>. Nos concentraremos solamente en su presencia en la Inglaterra isabelina, que es la que resulta de mayor interés desde el aspecto que nos ocupa<sup>32</sup>.

En el asunto del divorcio de Enrique VIII, que desataría la reforma anglicana, interviene un monje italiano ligado a la Cábala cristiana<sup>33</sup>. Luego, la influencia de Cornelio

Agrippa se hace presente, ya en época isabelina, de la mano de John Dee, a su vez conectado con un protegido de la Reina, Walter Raleigh. Junto a, y a raíz de, estas tendencias “ocultistas”, se iba formando un pensamiento netamente “particularista” que iba en contra de la ambición primordial de los creadores de esta nueva corriente en Italia: precisamente en Inglaterra es donde con más fuerza se hizo sentir esta influencia. El “saber más” que va unido inextricablemente a la filosofía oculta convierte, naturalmente, a los iniciados en elegidos, y así, en los comienzos de la época isabelina, el concepto de “Israel británico” aparece “en una atmósfera cargadísima de ideas sobre un destino sagrado o una misión religiosa”<sup>34</sup>. Fue a través de esta corriente filosófica que se asentaron las bases sobre las que se erigió la idea de nación: en efecto, cuando Isabel ascendió al trono ésta era “relativamente nueva”<sup>35</sup>.

La idea imperialista desarrollada por esta reina partía precisamente de fundamentos religiosos profundos: la expansión consistía en “aplicar las ideas de carácter religioso asociadas a la tradición imperial a Isabel, representante de la ‘reforma imperial’ y de una religión reformada y purificada que se expresaría y propagaría en toda la extensión de un imperio también reformado”<sup>36</sup>, asentado sobre la pureza y castidad de la nueva reina<sup>37</sup>. Precisamente Raleigh, uno de los artífices de la expansión colonialista organiza la fundación de Virginia, primer colonia inglesa en Norteamérica, cuyo nombre apunta a la pureza de la “Reina virgen”<sup>38</sup>. Se pretendía, a tono con lo visto antes sobre el mito “particularista”, una ascendencia artúrica para Isabel, cabeza de una iglesia “protegida contra las potencias malignas (...) por una caballería religiosa que combatía los intentos hispano-papales de dominio universal”<sup>39</sup>.

Gradualmente, sin embargo, Isabel va desapareciendo de la corriente reformista: en efecto, el impulso que la había echado a andar ya no podía ceñirse a la figura específica de una reina, quienquiera ésta fuese. La pureza que encarnaba la monarca se independiza de su soporte terrenal y se convierte en una aspiración ideal<sup>40</sup>: esto produce la reserva de Isabel respecto del movimiento que había generado la teoría imperialista de su reinado. Tanto Dee como Raleigh son apartados de la Corte. Su obra, sin embargo, ya había culminado: la posta pasaría al ocultista Robert Fludd y, a su través, llegaría a Milton y su grupo, donde encontraría un terreno apto para crecer<sup>41</sup>. Antes todavía, el puritanismo al que pertenecía el poeta tomaría esta idea y la desarrollaría en toda su extensión: sólo que en su identificación con el Pueblo Elegido, los no-conformistas eliminaron el concepto de nación (es decir, la misión propiamente inglesa) o, más bien, la suplantaron por la idea de un “nuevo Israel” transportado por Dios a su Tierra Prometida. Sobre esto, sin embargo, volveremos en otro momento. Debemos concentrarnos ahora en esta idea de Elección y en su concomitante, la teoría del Pacto.

El punto fundamental de la Reforma luterana fue la vanidad de las obras en lo que hace a la salvación del alma: el hombre caído no merece la Redención, que le es entregada gratuitamente por Dios<sup>42</sup>. De esta objeción parten todas las sucesivas reformas que se dieron en la parte no mediterránea de Europa<sup>43</sup>: luego de Lutero, Juan Calvino insistiría sobre lo mismo. Pero si el precursor había profundizado sobre todo en el aspecto “interno” de la salvación, en la desesperación del hombre ante lo inalcanzable de la Gloria y en la Gracia infinita del Redentor, con Calvino se desarrollan sobre todo las consecuencias “externas” de esta concepción. Aquellos redimidos han sido elegidos<sup>44</sup>, y elegidos desde toda la eternidad<sup>45</sup>, y elegidos de manera inmutable<sup>46</sup>. Forman, por tanto, un grupo selecto<sup>47</sup>. Lutero no había insistido demasiado en esto<sup>48</sup>, pero con los calvinistas el concepto de “santidad” cuaja en la idea de la iglesia como “comunidad de elegidos”<sup>49</sup> que deben, por consiguiente, apartarse de la multitud de pecadores.

El puritanismo no es más que una reafirmación de esta doctrina. Sin embargo, aparece aquí un elemento persistente que, en otras corrientes, se mantiene todavía subyacente: los no-conformistas ingleses se sentían herederos del Pueblo Elegido, un “nuevo Israel”. Los orígenes renacentistas de esta concepción han sido trazados más arriba: se trata ahora de ver en qué medida esta idea pasa a los puritanos. Se la ve un poco por todas partes, pero se torna una muletilla permanente en los exilados a Nueva Inglaterra<sup>50</sup>.

Las implicancias son del todo relevantes a la hora de comprender la mentalidad de los colonos. El primer rasgo que llama la atención en ésta es su estructuración social. En efecto, el puritanismo concebía toda relación entre el hombre y Dios como basada en la noción de pacto. Sin dudas, esto es coherente con la idea de Elección: el Señor elige a Su pueblo y se conecta con ellos a través de una Alianza, como la establecida en el Sinaí con el Pueblo judío<sup>51</sup>. Esta idea se extiende a toda la capa social: el pacto es también el método básico de relación interpersonal del calvinismo de Nueva Inglaterra<sup>52</sup>. Sin embargo, las mayores consecuencias de ella se imponen en el plano político-religioso: las “plantaciones” en territorio norteamericano se constituyen a través de un pacto. En llegando a la meta de su viaje, en el *Arbella*, John Winthrop, que sería luego gobernador, dirige un discurso a los futuros colonos, del que vale la pena extractar lo siguiente:

“Así está la situación entre nosotros y Dios: Hemos entrado a un pacto con Él por este esfuerzo [el viaje a América]. Hemos tomado un compromiso. El Señor nos ha dado permiso para tomar nuestros propios artículos. Profesamos emprender estas y aquellas empresas, con estos y aquellos fines [...]. Ahora bien, si al Señor place escucharnos, y nos trae en paz al lugar que deseamos, entonces ha Él ratificado este pacto y sellado nuestro compromiso, y esperará un cumplimiento estricto de los artículos en él

contenidos; pero si somos negligentes en la observancia de estos artículos [...], el Señor seguramente prorrumpirá en furia contra nosotros, y será vengado en este pueblo, y nos hará saber el precio del quiebre de este pacto”<sup>53</sup>.

Consecuencia directa de la noción de Pacto y de su origen espiritual, la idea de Elección, es la creencia en que ésta es susceptible de ser transmitida de padres a hijos, es decir, heredada. Sólo así, en efecto, puede este “nuevo Israel” garantizar su continuidad<sup>54</sup>. Con esto, llegamos al aspecto que nos interesa: si los descendientes de los electos son a su vez elegidos, y sólo aquellos que no lo son pueden quedar en manos de Satanás<sup>55</sup>, se deduce lógicamente, y veremos también su aplicación práctica, que los niños pertenecen al grupo de “santos” y, por tanto, son, invariablemente, inocentes. Esta idea, que en principio sólo puede ser sostenida junto a la seguridad de elección de los padres, gradualmente va perdiendo esta condición y se torna garantía de la santidad de los jóvenes *per se*. Es precisamente esta generalización de la doctrina la que aparecerá diáfananamente en Salem.

La aflicción de las acusadoras ante la presencia de una bruja debe necesariamente provocar compasión<sup>56</sup>, manifestada en el llanto<sup>57</sup>. Son las lágrimas *conditio sine qua non* para comenzar a considerar la inocencia del acusado: la falta de ellas puede ser tomada como prueba de culpabilidad<sup>58</sup>. Son recurrentes expresiones de conmiseración por las víctimas o las familias<sup>59</sup>. A pesar de las diversas edades de los acusadores, que ya desde un primer momento eran todos adolescentes, se acostumbra a llamarlos “niños”<sup>60</sup>. Se llega a considerar la posibilidad de que los niños afectados tengan ángeles de la guarda, ante sus maravillosas capacidades de autopreservación en medio de ataques producidos por brujería<sup>61</sup>, que es la responsable de todos sus pecados<sup>62</sup>. Para Cotton Mather, la fama de las muchachas antes de los ataques no importa: buscar pecados en ellas es común y la opinión que la gente tuviera de ellas es irrelevante<sup>63</sup>. Como tales, los acusadores no pueden mentir. La posibilidad se contempla, pero es sistemáticamente rechazada<sup>64</sup>.

Este prejuicio tiene las mayores implicancias. En efecto, hasta ese momento, la teoría de la brujería como causa de enfermedades no identificables había sido descartada, ya que “los predicadores de Nueva Inglaterra de la primera generación estaban más interesados en la mano afflictiva de Dios que en el diablo, tratando la amenaza interna de pecado antes que a Satanás como oponente de Dios”<sup>65</sup>. Se privilegia en ese momento la posesión demoníaca del enfermo como explicación de casos extraños, es decir, la intervención directa en ellos del diablo. Pero con Cotton Mather, se comienza a considerar la cuestión de la brujería, que implica acción directa de una persona y, por tanto, la

posibilidad de condenar al culpable, como forma de terminar los ataques<sup>66</sup>.

Y es precisamente en este aspecto que se enfocará la cuestión más tarde, una vez que la fiebre de brujas pase. El retorno a la teoría de posesión tenía la ventaja de solucionar el tema de la forma más neutra posible: las víctimas habían sido engañadas por el demonio, con lo que los acusados quedaban *ipso facto* exentos de toda responsabilidad<sup>67</sup>. Y así, terminó por imponerse en todos los ámbitos, tanto en los acusadores<sup>68</sup> y las acusadas<sup>69</sup> como en las mismas víctimas<sup>70</sup>. Sin embargo, esta teoría dejaba una puerta abierta: en efecto, según la cosmovisión puritana los niños “santos” no podían sufrir influencia demoníaca alguna<sup>71</sup>. Ahora bien, si la habían sufrido, como resultaba de la posibilidad de posesión<sup>72</sup>, entonces ellos no podían considerarse electos. Y más todavía: si ellos eran réprobos, sus padres no les habían legado su elección propia. Con esto, la teoría del pacto se tambaleaba y, de hecho, terminaría cayendo, como veremos luego<sup>73</sup>.

### **III. Magia**

Si se le hubiera preguntado a un puritano si creía en la brujería, su respuesta hubiera sido contundente: en Éxodo 22:18 se ordena que no se debe “sufrir que una bruja viva”<sup>74</sup>. Y sin embargo, se ha notado, con mucha sutileza, que “el calvinismo de los comienzos coloniales tenía paralelismos con importantes ideas ocultistas”<sup>75</sup>, ideas que sostenían asimismo aquellos atraídos por la brujería y la magia. Estas dos últimas actividades podían muy bien ser consideradas idénticas o complementarias en Nueva Inglaterra: en efecto, lo que horrorizaba de las brujas era, en última instancia, el poder de actuar a distancia a través de prácticas mágicas más o menos originales<sup>76</sup>. Importa, entonces, analizar las raíces de la creencia en, y el temor a, la magia en la mentalidad puritana: constituye, según vimos, una condición para el surgimiento de la caza de brujas. Estas raíces eran, como intentaremos probar, tan necesarias a la cosmovisión no-conformista como otras, más tradicionales.

Nos corresponde analizar los orígenes de la magia tal y como es concebida en la modernidad. No pretenderemos profundizar demasiado: sólo en cuanto sea pertinente al tema que nos ocupa. Debe, sin embargo, tenerse en cuenta, que la magia antes de la época renacentista tiene caracteres en cierta medida diferentes a la que se conocerá después. Es, por eso, la concepción de los hombres de los siglos xv-xvii la que nos interesará aquí.

El origen de la magia moderna parte de un divorcio de la relación causa-efecto tradicional<sup>77</sup>. Esta separación se efectúa con la aparición del Renacimiento y está estrechamente relacionada con la filosofía oculta, cuya influencia en otro campo vimos aparecer más arriba. En efecto, al proponer un instrumento “más poderoso” de comprensión de la religión, los humanistas italianos instalaban la posibilidad de “ver más allá” de lo que se había logrado hasta entonces por medio de la fe ortodoxa<sup>78</sup>. Esta mayor capacidad de percepción involucraba la revelación de aspectos hasta ese momento “ocultos” del mundo espiritual en general y del propio cristiano en particular. La *Qabbalah* judía sirvió, en este contexto, como catalizador de la tendencia a descubrir aspectos esotéricos de la doctrina tradicional<sup>79</sup>. Este descubrimiento se trasladará del aspecto puramente teórico en que se había tratado de mantener, sobre todo entre los católicos, y pasará rápidamente a sustentar la acción concreta en general, a tono con la mentalidad renacentista. De aquí vimos surgir las diferentes reformas religioso-políticas: otras vertientes identificables sin demasiado esfuerzo son la ambición de dominio (de la naturaleza, en primera instancia, pero no solamente); su concomitante, el afán extensivo<sup>80</sup>; y, desde una perspectiva no tan diversa como se podría tender a creer, el resurgir de la magia<sup>81</sup>.

Agrippa es uno de los impulsores de la generalización de la *praxis* de esta última, es decir, del ocultismo<sup>82</sup>: ahora bien, vimos ya su conexión con la introducción de esta corriente en la Inglaterra isabelina a través de Dee; como era de suponerse, también éste tenía un interés sobresaliente por la magia<sup>83</sup>. Dentro de la difusión ocultista, sin embargo, la magia, que en su origen ítalo-católico se había restringido al ámbito sacro, se traslada a una práctica que podríamos muy apropiadamente definir como “grosera”: es esta corriente la que se liga directamente con la brujería y su persecución durante los siglos renacentistas y posteriores<sup>84</sup>. Hemos visto la estrecha relación del puritanismo inglés con las corrientes de filosofía oculta: será precisamente esta conexión la que permitirá el surgimiento de prácticas mágicas en el puritanismo, aparentemente tan lejano a ellas, y la que liga a éstas con lo más profundo del espíritu calvinista, de la misma manera que lo ligábamos antes con la noción de Elección. Y, como allí, el contacto entre estos dos aspectos aparece también aquí como fundamental.

Como aspecto primordial de la filosofía oculta renacentista, este “ver más” aparecerá repetidamente en la mentalidad de los primeros colonos norteamericanos. Según J. Butler, éstos “eran verdaderamente religiosos, pero muchos concurrían a prácticas ocultas o mágicas inaceptables a los más de los clérigos y legistas cristianos”<sup>85</sup>. Es llamativo, y se relaciona con lo dicho anteriormente, que el fenómeno de la magia apareciera en los exponentes más conspicuos de la temprana inmigración: George Fox,

fundador de la secta cuáquera, realizaba milagros, que se registraron en un *Libro de los Milagros* que no se conserva<sup>86</sup>; el hijo de John Withrop, gobernador de Nueva Inglaterra, fue autor de tratados alquímicos famosos en Europa bajo el pseudónimo de Eirenaeus Philaletha<sup>87</sup>.

Esto marca el carácter intrínseco de la magia en la mentalidad reformada, especialmente en la puritana y, en tanto es nuestro interés primario aquí, en Salem<sup>88</sup>: su recurrencia, entonces, en las capas populares, queda perfectamente explicada. Y no se limita ésta a una aplicación esporádica de hechizos: vuelve repetidamente en diversos testimonios y marca un espectro amplísimo de técnicas. Una mujer pide a Tituba, esclava de Samuel Parris y la primera en confesar ser bruja, que adivine la causa de la perturbación de las niñas por medio de una torta<sup>89</sup>. Los acusados, por su parte, admiten haber experimentado con prácticas mágicas<sup>90</sup>: uno de ellos, desempleado, se lamenta de haber tenido que recurrir a la adivinación de fortunas para sobrevivir<sup>91</sup>. Nótese que todos los ejemplos citados están relacionados con la adivinación: en efecto, se trata siempre de “ver más”.

Es éste, sin dudas, el aspecto que más atrae a los puritanos de la magia y de la brujería: parece dar a sus cultores (y también, y como diremos, fundamentalmente, a sus víctimas), la posibilidad de exceder las capacidades humanas. Los brujos pueden saltar enormes distancias y volar<sup>92</sup>, aparecerse a los acusados, incluso en alta mar o como animales<sup>93</sup>, pueden levantar grandes pesos<sup>94</sup>, sus espíritus pueden viajar fuera de su cuerpo<sup>95</sup>; pueden, *last but not least*, lastimar a las víctimas por medio de conjuros de todo tipo<sup>96</sup>.

Pero son sobre todo aquellos a quienes éstos afligen los que cobran poderes espirituales: el hecho de ser atacados por espectros les permite verlos, es decir, “ver más”: “las muchachas [víctimas] eran los microscopios que Dios mismo había previsto para el trabajo de laboratorio de descubrir brujas”<sup>97</sup>. Incluso los vecinos de las villas aledañas a Salem iban a buscar a alguna de éstas para que les revelara quién estaba embrujando a sus seres queridos o sus mascotas<sup>98</sup>. Del mismo modo, pueden predecir los ataques que se realizarán delante de los propios jueces<sup>99</sup>.

Vemos, entonces, la facultad de las víctimas de predecir el futuro y de explicar el presente. Sin embargo, el aspecto fundamental de esta capacidad sobrenatural de los afligidos, y el que demuestra de manera más diáfana su posibilidad de “ver más”, es la explicación de hechos pretéritos que su visión les revela. El ejemplo más claro de esto son las acusaciones por asesinatos que las víctimas hacen recurrentemente: los ataques que sufren les permiten percibir no sólo las fuentes de aflicciones ajenas, sino también

los espectros de los muertos por los acusados. Éstos las utilizan como *mediums* a los fines de vengarse de los males sufridos; males que no son ya meros pinchazos en el cuerpo o estrangulamientos más o menos intensos, sino asesinatos. Y, nótese esto muy especialmente, no asesinatos efectuados “en espíritu”<sup>100</sup> sino crímenes reales y concretos, “físicos”, por llamarlos así<sup>101</sup>. Ciertas víctimas se aparecen en las mismas audiencias del juicio clamando por venganza<sup>102</sup>. De esta manera, los espectros intervienen en lo material-objetivo y dejan de ser agentes de sufrimientos únicamente internos: las víctimas, por su parte, son las únicas que pueden percibir su actividad.

Las consecuencias de esto son incalculables: una niña puede “descubrir” en un suceso cualquiera la actividad de seres espirituales que vienen a dañar a personas inocentes y completamente ajenas a esa influencia inmaterial; “ve más” y, por tanto, “sabe más” y descifra la interacción insólita de fantasmas y espectros y lo concreto. De este modo, se va constituyendo, en alguna medida, en mediadora en un sentido inverso al visto antes: ya no es instrumento del mundo espiritual para incursionar en el nuestro sino agente del mundo de aquí abajo que busca explicación para inquietudes de los hombres en el más allá (ya sea este más allá superior, ya inferior). Insensiblemente, esta influencia se traslada a toda la población: todo hecho, aún los acaecidos mucho tiempo atrás, puede ser explicado de esta forma y, por tanto, cobra así sentido; es, por tanto, incluido en un modelo significativo que los puritanos podían comprender. Ejemplifiquemos: un hombre pierde sus animales luego de la visita de una acusada a su casa. Cuando su esposa va a la Villa de Salem, Ann Putnam, una de las niñas que “ve más”, le cuenta que fue aquella la que los perjudicó<sup>103</sup>. La niña marca a la mujer el sentido de aquel acto que, en otras circunstancias, podría haber sido atribuido a causas muy diferentes. En el contexto en que vivía la pequeña ciudadela novoiinglesa, la explicación más natural era la de una intervención maléfica del espectro de la acusada, intervención que el propio perjudicado no podía percibir ni sospechar, pero que la joven le revela<sup>104</sup>. Para el hombre atacado, Putnam actuaba en ese momento a la manera del oráculo pagano: le mostraba cómo debía comprenderse ese hecho cotidiano a la luz de una visión más clara y profunda. Pero esto era precisamente lo que procuraban hacer, en un sentido distinto, los propios pastores puritanos.

P. Miller<sup>105</sup> ha analizado minuciosamente el concepto de “jeremiada” en el pensamiento calvinista de Nueva Inglaterra, término que podríamos definir aquí, brevemente, como la “advertencia o exégesis profética del sentido de las desgracias que sucedían a la naciente colonia”. Como causa o consecuencia de un hecho determinado, los ministros se encargan de mostrar a la congregación cómo puede ser aprehendido dentro de la mentalidad pactual del puritanismo. Así, a cada suceso

corresponde una interpretación que le permite ser incluido en la “historia sagrada” que el “nuevo Israel” quería estar viviendo. En general, evidentemente, estas “jeremiadas” eran negativas: se advertía o explicaba una desgracia a partir de la Voluntad Divina que a su través se revelaba para la sociedad corrupta y en plena decadencia a la que Dios castigaba y apartaba de Su Pacto por su pecaminosidad. No es difícil ver cómo esta concepción lleva naturalmente a la que expusimos acerca de las víctimas: ellas no hacen más, a este respecto, que profundizar y, si así lo queremos, expresar en términos propios de la magia que era tan ínsita al pensamiento calvinista como la noción de Elección la exégesis que los pastores exponían con referencia a la alianza. Veremos después en detalle cómo puede comprenderse esta “usurpación” que efectúan los acusadores. Digamos por ahora que el efecto inmediato de su actividad era la expansión y la generación del hábito de la visión alegórica de la vida que los propios clérigos inculcaban en cada sermón y en cada panfleto<sup>106</sup>. Esta visión es la que resta por explicar para completar el análisis de las causas de la caza de brujas de Salem.

#### **IV. Satanás**

Cotton Mather, acaso el prócer puritano por excelencia, pierde tres discursos que había preparado para enunciar a la “numerosa congregación de Salem”, que luego pensaba publicar. Por las circunstancias, Mather comprende que su obra ha sido robada por “espectros, o agentes del mundo invisible”. Sin embargo, el ministro logra recordar gran parte de lo que había escrito, por lo que puede predicar sin mayores inconvenientes: su conclusión es que, aún habiéndolo perjudicado de esa manera, “el diablo no ganó nada”<sup>107</sup>. Tenemos aquí ilustrada a la perfección la visión alegórica de la vida a la que nos referimos tantas veces en lo que precede. Dios está en constante interacción con el fiel puritano: en tanto ha pactado con él su Salvación, la Divinidad actúa necesariamente en su favor. Sin embargo, puede castigar si ha habido algún pecado que lo justifique. Caso contrario, como aquí, la obra es completa y evidentemente satánica.

No necesitamos repetir lo ya dicho sobre la noción de Elección en el calvinismo: se trata de una variante más de la teoría pactual que sostiene la metafísica no-conformista (y nos vemos tentados a reemplazar este término por el más general de “norteamericana”) *in toto*. Sin embargo, merece destacarse el resultado inmediatamente práctico de esta mentalidad: en tanto paciente de una batalla que lo excede y en la que no puede intervenir más que como medio o, por decirlo así, como “campo de disputa”, la acción del puritano está sometida perpetuamente a influencias espirituales. Su misión es, entonces, solamente la acción virtuosa que demuestra la primacía del Bien en su interior, es decir, su condición de electo: actuando de esta manera, el fiel calvinista se garantiza a sí

mismo el hacer propiamente la “obra de Dios” ya que, como decíamos, de este modo no puede ser influido de ninguna manera por el Enemigo<sup>108</sup>.

Es precisamente este matiz el que va cobrando importancia en el desarrollo del puritanismo en la temprana Nueva Inglaterra: el convencimiento, por medio de todo tipo de pruebas<sup>109</sup>, de la elección del “nuevo Israel” impregna su noción de pecado, que comienza, evidentemente, a externalizarse<sup>110</sup>. La consciencia de la virginidad del mundo recientemente descubierto genera (o se suma a) la idea de inocencia propia de quienes son enviados por Dios para habitarlo. Encontramos aquí la raíz última de la idea puritana de la intervención maléfica: la tierra es expresión de la propia virtud puritana, el Mal debe, por consiguiente, ser siempre efecto de una intervención extrínseca que, naturalmente, no puede ser Divina ya que, a medida que se afianza la noción de inocencia, la ira de la Deidad como causa eficiente de las desgracias va perdiendo cada vez más credibilidad y el puritano va pecando, así, gradualmente menos.

El sentido metafísico del descubrimiento y la conquista americana ha sido puesto ya de relieve de manera completa y profunda<sup>111</sup>: se le asigna siempre un significado escatológico a partir de la noción de recomienzo. En efecto, el hecho, *prima facie* tan concreto y natural, del encuentro de nuevas tierras, se ve cargado por una visión por completo religiosa que le hace cobrar matices nuevos y, en algunos casos, del todo inesperados. Colón estaba convencido de que América era la tierra más cercana al Paraíso<sup>112</sup>. En efecto, según creía, el planeta no era exactamente una esfera sino que tenía una forma de pera, de manera que en su “pezón” se hallaba el Paraíso terrenal aunque “creo que allí en el Paraíso terrenal (...) no puede llegar nadie salvo por Voluntad Divina”<sup>113</sup>. Según sus cálculos, sin embargo, su descubrimiento había acercado bastante el Edén al mundo<sup>114</sup>. Ahora bien, esta idea nunca pasó del todo de la mentalidad premoderna y, de hecho, parece haberse fijado en el concepto contemporáneo habitual del continente americano, aunque de manera más o menos inconsciente. Lo que nos importa aquí es una de las consecuencias de esta noción común: su idea de virginidad. Ésta se desarrolló uniformemente en toda la crónica de los conquistadores, pero asumió matices plenamente religiosos principalmente en Inglaterra<sup>115</sup>: de hecho, la concepción pasa rápidamente a lo concreto y se plasma en una visión característica del Nuevo Mundo que recurrirá hasta muy entrado el siglo XX<sup>116</sup>. La tierra es un “yermo”<sup>117</sup>; un lugar, por consiguiente, apto para recibir a quienes escapan de la decadencia moral inglesa<sup>118</sup>. El continente se presentaba “como la cuna, vacía, de una gran nación”<sup>119</sup>.

Ahora bien, los inmigrantes debían estar a la altura de la situación. Se trataba, en efecto, de un gran privilegio que les hacía la Providencia Divina. Sin embargo, la misma

pureza del suelo americano parecía garantizar sus méritos<sup>120</sup>. Por otra parte, el mismo hecho de cruzar el océano implicaba desde luego una decisión que podía calificarse de “milagrosa” y, consiguientemente, el embarcarse era ya, de cierta manera, señal de elección<sup>121</sup>. Las colonias fundadas pasan a ser, entonces, y muy naturalmente, una “nueva Jerusalén”<sup>122</sup>. El plan consistía, muy naturalmente, en ocupar las tierras vírgenes prometidas al “nuevo Israel” pero también, aunque no primordialmente, “llevar el Evangelio a los Gentiles de esas partes del mundo [*id est*, América], y levantar una valla contra el reino del Anticristo, que los jesuitas se esfuerzan por levantar en esas partes”<sup>123</sup>. Con esta intención aparece desde luego un nuevo elemento, que hasta aquí había permanecido extrañamente ausente. Y es que, a pesar de que en las crónicas españolas, ya desde sus mismos comienzos con Colón, son un algo recurrente, aquí aparecen sólo tímidamente. La idea de los puritanos, como ha sido definida dos siglos más tarde, podía muy bien ser que “la Providencia que los situó [a los indios] en medio de las riquezas del Nuevo Mundo parece no haberles concedido más que un corto usufructo; ellos estaban allí, en cierto modo, como esperando”<sup>124</sup>. El hecho de que la tierra tuviera habitantes aborígenes, es decir, que no fuera, entonces, un “yermo” absoluto ni una “tierra caótica y vacía” implicaba una intrusión dentro del esquema calvinista que debía ser solucionado de alguna manera.

El problema planteado aquí se sumaba a otro, subyacente en la colonización misma pero que, cobrando preponderancia por la presencia indígena generaría el sustrato fundamental de la noción del Mal que se formó el puritanismo, que es lo que tratamos de investigar. En efecto, si bien la visión predominante sobre el continente era la que vimos, existía un temor ínsito, casi podría decirse, al calvinismo inmigrante, temor que si, como vimos, era compartido por Europa en general<sup>125</sup>, aquí se dio con matices distintivos: nos referimos a la idea de que el demonio no se había rendido ante tantas muestras de predilección Divina, y que se proponía actuar en el terreno que ahora ocupaban los no-conformistas. A la vista de las costas de Nueva Inglaterra, un poeta cantaba: “*Methinks I heare the Lamb of God thus speake/.../... yet beware of Sathans wyllye baites/Hee lurkes amongs yow, Cunningly hee waites/To catch yow from Mee; live not then secure/But fight against sinne, and let your lives be pure...*”<sup>126</sup>. El padre de John Winthrop poseía en su biblioteca diversos tratados para descubrir brujas<sup>127</sup>: ya tuvimos ocasión de entrever cómo esta línea se continuaría en su nieto. Ante la perspectiva que tenía, según lo dicho, la mayoría de los colonos, estas advertencias e intereses podrían parecer inútiles e incluso contradictorias. Sin embargo, pronto se demostraría que no eran una cosa ni otra.

Ya vimos que una de las causas, siquiera subsidiaria, de la formación de las colonias

inglesas en América era la evangelización de los indios. En efecto, nadie mejor que los puritanos para transmitir la Revelación a los indígenas, ya que “en tanto electos, y como depositarios únicos (...) del pacto interno y externo, político y espiritual, se consideraron a sí mismos como los representantes exclusivos, tipológicamente hablando, del contrato Divino-humano”<sup>128</sup>. El método que, teológicamente, estaba a disposición de los puritanos contrastaba, necesariamente, con el católico-español. En efecto, no se trataba aquí de una imposición más o menos absoluta de la Verdad: el puritanismo se sometía, como vimos, del todo a la elección Divina y su cognoscibilidad. Así, la única manera de evangelizar era, naturalmente, “el contacto, la convivencia, la aceptación e imitación del sistema puritano fundamentado en la fe”. Es este “el proyecto estructural ideado por Dios y con el que los puritanos y santos novoiñgleses deberían entusiastamente cooperar”<sup>129</sup>. Es sólo a través de la alianza con el calvinista que el indio puede acceder a la Salvación: violando este pacto, negaba *ipso facto* al Creador<sup>130</sup>. Ahora bien, el mismo método pactual era radicalmente ajeno a la mentalidad aborígen, con lo que su aplicación a su cultura se tornaba dificultoso: era, entonces, inevitable que surgieran conflictos. Ya con la colonia de Massachusetts fundada, la “traición” de un cacique genera un quiebre en el pacto puritano. “Esta única vía contractualista de acercamiento y conocimiento espirituales para los indios, y de ventajas económicas para los ingleses, había sido cortada y por ello tronaron los predicadores y decretaron que la ruptura equivalía al desamparo y recaída de los indios en las garras de Satanás”<sup>131</sup>. “Los indios, sirvientes del Maligno, al destruir el único vínculo que podía regenerarlos, quedaban en calidad de humanidad irredenta, pecaminosa y, por tanto, peligrosamente abocada a la destrucción en este mundo y a su condena en el Otro”<sup>132</sup>. A partir de este momento, el partido estaba tomado: como obstinados en su condenación, como confirmados en su reprobación por la Deidad<sup>133</sup>, el indio pasaba a ser un enemigo teológico y evitarlo era “obra de Dios”. Los puritanos no dejarían de expandirse en América ya que esa misma expansión evidenciaba la prosperidad enviada por el Señor: se trataba entonces de expulsar al aborígen del territorio “civilizado” que se iba ampliando cada vez más o someterlo a colonias en que se le imponían instituciones que le eran totalmente incomprensibles, a los fines de que evidenciara su calidad de elegido<sup>134</sup>. Pero acaso esto parezca demasiado alejado de una doctrina sólida: podría ser, en última instancia, que sólo la necesidad de crecimiento de las colonias nacientes requiriera este sistema. Sin embargo, como ha aclarado Ortega y Medina, “la teología federal calvinista rechazó en el indio la más mínima posibilidad de salvación (...). Para los pieles roja la predestinación (...) negativa fue mucho más pavorosa que para los ingleses no electos”<sup>135</sup>. Para el puritanismo, el indígena quedaba entregado a la potestad del diablo, *locus classicus* que se repetiría hasta el hartazgo en las obras de los ministros de Nueva Inglaterra<sup>136</sup>.

Pero este cambio de perspectiva implica una variación en la noción del territorio: ya vimos que, bajo influencia de la idea del satanismo indígena, América pasa a ser tierra de idolatría<sup>137</sup>. Junto a ella, sin embargo, aparece otra más importante aún: el pecado se ha externalizado ya definitivamente: se trata sólo de utilizar la idea de cognoscibilidad del elegido de una manera pervertida. Así, el puritano podrá ahora percibir a los condenados y alejarse de ellos o exterminarlos, según se dé el caso.

En 1637, Anne Hutchinson crea revuelo en Nueva Inglaterra. El conflicto giraba en torno al “Evangelio de obras” y al “de gracia”. Hutchinson horrorizaba a la dirigencia puritana diciendo que ella, como todo fiel<sup>138</sup>, puede identificar en los ministros la señal de la Verdad que predicán o su ausencia<sup>139</sup>. Preguntada sobre cómo puede hacerlo, la acusada responde (y vale la pena transcribirlo):

H: ¿Cómo supo Abraham que era Dios que le ordenaba entregar a su hijo, siendo una transgresión del sexto mandamiento?

Vice Gobernador: Por una voz inmediata.

H: Así conmigo por una revelación inmediata.

VG: ¿Cómo una revelación inmediata?

H: Por la voz de Su Espíritu en mi alma.

El gobernador, uno de sus interrogadores, concluye el juicio decidiendo que “la revelación de la que habla es una ilusión”<sup>140</sup>. Tenemos aquí otro ejemplo de este aspecto de la externalización del pecado de la que hablábamos<sup>141</sup>: se trata específicamente de un enfrentamiento de revelaciones; la tradicional puritana y una nueva que propone la acusada. Según la idea que había terminado por imponerse, ambos podían tener razón: para decidirlo, se trataba de lograr demostrar que una de las dos era falsa, es decir, y esto es muy notable y tendrá preponderancia para el caso de Salem, que no se trataba de una revelación Divina precisamente, sino de una inversión de ella. Esto profundizaría aún más la tendencia a ver la vida como alegoría: ante tal cúmulo de comunicaciones espirituales, ante tal intervención de la Deidad en la vida cotidiana de Nueva Inglaterra, se debía estar muy atento para desenmascarar a los impostores o “falsos profetas”, escudándose siempre en la idea de que los electos no podían ser manipulados por Satán.

En este contexto, la aparición de las brujas en Salem fue rápidamente percibida como un caso de satanismo<sup>142</sup>; satanismo, es importante subrayar, de los propios acusados. Una de ellos es excomulgada de su congregación antes de ser ejecutada<sup>143</sup>. A quienes son llevados a juicio se les niega sistemáticamente el derecho a oración<sup>144</sup>. Éstos, en

efecto, se encontraban inmediatamente, al ser nombrados por alguno de los afligidos, fuera del pacto y, por tanto, ocupando el papel que antes tomaron los indígenas, esto es, el de entregados al poder demoníaco que luchaba constantemente con el puritanismo<sup>145</sup>. Así, era necesario exterminarlos para cumplir con la Voluntad Divina, ya que los brujos eran enemigos de los fundamentos mismos del sistema puritano: se proponían, en efecto, abolir el cristianismo e instalar de Nueva Inglaterra e instalar en su lugar “quizás el más grosero diabolismo que el mundo ha visto”<sup>146</sup>. En efecto, con esto se demostraba que “nunca hubo más planes satánicos utilizados para desestabilizar ningún pueblo bajo el sol de los que han sido usados para la extirpación de la vid que Dios ha plantado aquí”<sup>147</sup>.

A medida que los testimonios y confesiones se van multiplicando, el puritanismo comienza a ver una trama satánica que se extiende a toda la región y se multiplica en los más diversos estratos sociales, en las personas más opuestas. Percibiendo esta presencia ubicua del diablo, se va extendiendo a su vez la idea de que el caos es una intervención muy concreta y terrible de la presencia demoníaca en Nueva Inglaterra, presencia que se temía y, en cierta medida, también se deseaba. Ya vimos cómo se ejercía la visión alegórica de la vida en los casos de brujería: aquí nos interesaba estudiar su origen, ínsito, según vemos, en la mentalidad puritana. Debemos, por otra parte, destacar en este momento el manejo de esta visión: no habrá mejor manera de hacerlo que citando un caso de inversión de esta percepción de lo real. Sarah Osgood se retracta de su confesión ante Increase Mather, padre de Cotton y otro prócer puritano. Al hacerlo, se ve constreñida a explicar los elementos que incluyó en su confesión para darle realismo. Lo hace de esta manera:

Al pedírsele que establezca un momento de haber firmado un pacto con el diablo, ella dice doce años porque “doce años antes (cuando tuvo su último hijo) tuvo un ataque de enfermedad, que era melancolía, y así pensó que ese momento había sido apropiado para mencionar (...). Preguntándosele sobre el gato, en la figura del cual había confesado que el demonio se le había aparecido, etc, ella contestó que, habiéndosele dicho que el diablo se le había aparecido y siendo presionada para decir bajo qué forma había aparecido, ella dijo que bajo la forma de un gato, recordando que algún tiempo antes de ser apresada, al salir a su puerta vio un gato, etc, no como si hubiera sospechado que el dicho gato era el diablo aquel día, pero que al deber mencionar una criatura, eso vino a su mente en ese momento”<sup>148</sup>.

Tenemos aquí un caso diáfano de la aplicación de la visión de la que hablábamos. Todos los elementos a los que se atribuye un sentido diabólico en la confesión eran, sin

embargo, puramente subjetivos. La externalización del pecado que buscaban los jueces puritanos, no obstante, requería la responsabilidad de un agente ajeno, Satanás: Osgood no hizo más que dárselo<sup>149</sup>.

Sin embargo, ya desde los mismos inicios de los juicios habían surgido dudas acerca de la validez de esta forma de ver la brujería. Podía ser, en efecto, que el demonio estuviera engañando a los mismos afligidos<sup>150</sup>. John Hale lo considerará hasta comprensible: “¿Por qué no puede una falsa fe en estos asuntos provocar que el Señor (...) deje a Satán suelto para hacer cosas extrañas como el Acusador de Hermanos, para confundirlos para que se acusen los unos a los otros?”<sup>151</sup>.

Esto implicaba, no es difícil verlo, la posibilidad de que Satán confunda a los niños que, como vimos, eran considerados inocentes por naturaleza. Cuando la fiebre pase, esto deberá necesariamente hacerse: las acusaciones, o al menos muchas de ellas, habían sido falsas; los acusadores, y vimos la confesión de una de ellos, fueron engañados. Hasta aquí, podría tratarse de un simple reajuste de la doctrina de elección de la descendencia de los “santos”. Pero las cosas no podían detenerse allí: los jueces, en buena conciencia, debían admitir que también ellos habían sido afectados por la fiebre, que también ellos, en suma, no habían sido susceptibles de “entender o capaces de soportar los misteriosos engaños de los Poderes de las Tinieblas y del Príncipe del Aire (...) por lo que creemos que hemos sido instrumentales con otros (...) para traer sobre nosotros y este Pueblo del Señor la culpa de sangre inocente; el cual delito el Señor dice en la Escritura que no perdonará”<sup>152</sup>. La culpa puritana debe comenzar a admitirse, el pecado pudo haber nacido de las mismas características de la más pura conciencia calvinista: Dios ha demostrado Su justicia en Salem “dejando sueltos ángeles malvados para producir una gran destrucción entre nosotros como hicieron, para el castigo de un pueblo decadente”<sup>153</sup>.

Los efectos de esto, sin embargo, se llevarían todavía más lejos. Robert Calef, próspero comerciante, se opone al régimen puritano aprovechando la tragedia de la caza de brujas. A más de haber sido meros juguetes de Satán, los ministros puritanos carecen también de fe. En efecto, “ellos admiten la Providencia de Dios y gobierno del Mundo, y que las tempestades y tormentas, aflicciones y enfermedades son enviadas por él; sin embargo, estas ideas nos dicen que el Diablo tiene el poder sobre todo esto, y puede producirlas si es comisionado por una bruja para ello, y que él tiene poder por las brujas para actuar y efectuar, sin o contra el curso de la naturaleza, y todas las causas naturales, afligiendo y matando inocentes; y es esto por los que tantos han muerto”. Así, “tornan el poder de Dios y Su Providencia inútiles”<sup>154</sup>. En tanto la brujería

y el diabolismo están estrechamente ligados al paganismo, haberles dado cabida implicó una caída en la apostasía<sup>155</sup>. Las consecuencias últimas de esta oposición se verán más tarde. Sin embargo, digamos desde ahora que se relacionan con la más íntima raíz del pensamiento puritano, que ya hemos visto flaquear: la teoría pactual y la cognoscibilidad de la Salvación.

(Continuará)

#### NOTAS

<sup>1</sup> “El vasto e omniabarcante marco de la mentalidad de Nueva Inglaterra, estructurado con perfección arquitectónica (...) se desintegró rápidamente luego de 1690, y para 1730 estaba virtualmente muerto” (P. Miller, *The New England Mind: from Colony to Province*, Cambridge [Mass], 1953, p. 172 [todas las citas provenientes de originales en inglés han sido traducidos por nosotros. No pretendimos exactitud ni precisión, ni siquiera elegancia en la expresión. Nos interesó que la idea que transmiten, y para lo que son traídos, se comprenda. Desde ya, nos excusamos de los errores que pudiera contener la versión]). “Para 1700, el ideal de un orden social puritano había desaparecido, y sólo quedaba el cuidado por la transmisión de valores sociales. (...) Los puritanos acabaron fracasando en su intento de cambiar el mundo porque no consiguieron convertirse a sí mismos” (B. Aspinwall, *El Reino Unido y América: Influencia Religiosa*, Madrid, 1992, p. 43).

<sup>2</sup> “¡Admirable posición la del Nuevo Mundo, que hace que el hombre no tenga más enemigo que él mismo! Para ser libre y feliz basta con querer serlo” (A. de Tocqueville, *La Democracia en América*, Madrid, 1984, 2 vols, I, p. 175).

<sup>3</sup> Véase nota 1.

<sup>4</sup> Se aducirán citas a lo largo del presente, y sobre todo al final.

<sup>5</sup> Véase sobre la mentalidad que permite la aparición de las brujas y los rasgos principales de su actividad, J. Caro Baroja, *Las Brujas y su Mundo*, Madrid, 1973.

<sup>6</sup> Por poner sólo un ejemplo: el ave amarilla que las víctimas van a aparecer junto a las acusadas en los juicios (por ejemplo, junto a Martha Corey [véase Paul Boyer, Stephen Nissenbaum (eds), *The Salem Witchcraft Papers: verbatim transcripts of the legal documents of the Salem witchcraft outbreak of 1692*, disponible en <http://etext.virginia.edu/salem/witchcraft/texts/BoySal1.html>, I, p. 264]) o que molesta a las mismas brujas (*ibid*, II, p. 362; véase también G. L. Burr (ed.), *Narratives of the Witchcraft Cases, 1648-1706*, en <http://etext.virginia.edu/toc/modeng/public/BurNarr.html>, p. 156) son un atributo de éstas ya en la poesía helenística: aparecen en el *Idilio* II, de Teócrito (en J. Caro Baroja, *op cit*, p. 50). Por otro lado, como marca F. Crews, “The Legacy of Salem”, en *Skeptic* 5, Issue 1 (1997), pp. 36-44, la idea de que haya un “segundo ser” invadiendo la personalidad de las brujas se perpetúa aún en el análisis que Freud hace del fenómeno de la brujería, al punto que el mismo vienés admite que, de haberse aceptado en la Edad Media el

lenguaje científico actual, el diagnóstico dado por los “físicos”, es decir, su percepción del fenómeno psicológico de que se trataba, hubiera sido “correcto”.

<sup>7</sup> Cf. F. Crews, *art cit*, p. 11.

<sup>8</sup> Como en la obra de M. L. Starkey, citada en la siguiente nota.

<sup>9</sup> A pesar de que existían, evidentemente: han sido, de hecho, resumidos de la siguiente manera: “Salem era una comunidad perturbada en 1692. El mal tiempo había reducido las cosechas, dejando a la colonia con escasez de comida. Una viruela epidémica había barrido la ciudad. Los indios reanudaban sus ataques en los asentamientos de frontera. Salem también sufría divisiones internas. Salem en un momento consistía de dos distritos principales. La ciudad de Salem era un floreciente centro de comercio mientras que la villa de Salem era una comunidad puritana tradicional de granjeros. Durante años la población de la villa de Salem había querido ser un distrito separado” (Anne Putnam; “Salem’s Curse: The outbreak of Witchcraft Hysteria in Colonial Massachusetts”, en *Kid’s View of Colonial America*, 2000, págs. 27-28; véase también M. L. Starkey, *La Caza de Brujas: el diablo en Salem*, Bs As, 1961, p. 22-3 y 251).

<sup>10</sup> Para citar sólo algunos ejemplos: L. W. Carlson, *A Fever in Salem: A New Interpretation of the New England Witch Trials* (véase su crítica por Cara Anzilotti, en *Historian* 63, Issue 4 [Verano, 2001], p. 825 y ss.); Alan Woolf, “Witchcraft or Mycotoxin? The Salem Witch Trials”, en *Journal of Toxicology, Clinical Toxicology* 38, Issue 4 (Junio, 2000), p. 457 y ss.

<sup>11</sup> D. Harley, “Explaining Salem”, en *American Historical Review* (Abril, 1996), p. 329.

<sup>12</sup> Ya había habido episodios de brujería en Nueva Inglaterra: véanse registros de la caza de brujas de Nueva York en 1665, disponibles en <http://homepages.rootsweb.com/%7Etmtrvtr/hd10.html>; y otros casos en J. Hale, *A Modest Inquiry Into de Nature of Witchcraft*, Boston, 1702, pp. 12-22 y S. A. Green, (ed.), *Groton in the Witchcraft Times*, Groton, 1883.

<sup>13</sup> F. Crews, *art cit*. Sobre el legalismo de Calvino, véase S. W. Baron, *John Calvin and the Jews*, Jerusalén, 1965, *passim*: un opositor llega a decirle que la ley mosaica, “irracional, imposible y tiránica”, es la que Calvino intenta imponerle al pueblo cristiano de Ginebra, con un “celo judaico” (cit en p. 8).

<sup>14</sup> A punto tal que el hermano de una bruja le pide a ésta que confiese, ya que “Dios no sufriría que tantos buenos hombres estuvieran errados” (confesión de una presa, en Burr, *op cit*, p. 376, nota 304; también en SWP, III, 777-8).

<sup>15</sup> Como se verá más abajo.

<sup>16</sup> Según se veían a sí mismos y de acuerdo a su propia idea de racionalidad, como veremos: se trataba de la nascente idea moderna de la realidad excluyente de lo perceptible.

<sup>17</sup> Véase, para una historia resumida de los hechos de Salem, P. C. Hoffer, *The Salem Witchcraft Trials*, Kansas, 1997. Para éstos en particular, en p. 35 y ss.

<sup>18</sup> “Nadie aquí ve a las brujas sino las afligidas y ellas acusan a Sarah Osbourne de lastimar a las niñas. [Sarah Osgood] dirige su mirada a ellas en ese momento y no se siente afligida, debe por consiguiente ser una bruja” (SWP, II, 363). Aquí se suma el elemento de la compasión, que veremos luego.

<sup>19</sup> Véase M. L. Starkey, *op cit*, P. C. Hoffer, *op cit*, p. 45 y ss. Pero esto recurre infinitas veces en

los análisis de los comienzos de la crisis. “Para muchos observadores, la conducta de las niñas pareció ‘más divertido que atormentada, más liberada que oprimida’” (Boyer y Nissenbaum, cit en A. Schönwälder, “The Salem Witch Trials of 1692”, disponible en <http://studweb.euv-frankfurt-o.de/~euv-5331/salemw.html>), que a su vez desarrolla las “ventajas” de ser afligidas, siempre en relación con la “osadía”:

De hecho, tenía varias ventajas el ser afligido: las niñas, que normalmente ocupaban una posición inferior en el orden social, fueron capaces de actuar de un modo que usualmente hubiera sido inaceptable. Su extraño y a veces incluso irrespetuoso comportamiento era atribuido a las brujas que las torturaban y las forzaban a hacer eso, con lo que las niñas eran excusadas y hasta compadecidas. Aparte de eso, era un modo de ganar atención, de hecho las hizo las más poderosas personas en Salem en ese momento, mientras que en sus vidas normales no tenían ninguna perspectiva de mejorar su status social en el futuro. De momento que la exhibición de su aflicción representaba la principal (y a veces la única) evidencia durante los juicios, podían decidir quién iba a ser acusado y si esas personas serían ejecutadas o no. Cuando alguien dudaba de su veracidad de sus aflicciones o trataba de discutir con ellas, caían en ataques, así acusando a él o ella de ser también una bruja.

Es un indicador de la poca profundidad con que se ha analizado el hecho mismo de la credulidad, el hecho de que ya para los mismos puritanos parecía evidente que la misma “osadía” de las jóvenes garantizaba su honestidad (como hoy la presencia de esos móviles que los colonos no lograban identificar y, por tanto, su falsedad; se trata, en efecto, de la otra cara de la misma moneda). Para los jueces, en efecto, las niñas nunca se hubieran atrevido a acusar a nadie a menos que se vieran forzadas por su mismo sufrimiento. En los juicios de Salem se dice a una acusada: “Mira aquí, ella [Sarah Churchwell] te acusa frente a frente (...). No es verdad?” (*SWP*, II, 475). El énfasis que se pone en el aspecto rebelde de la actitud de las acusadoras (“cara a cara”) marca la importancia que se daba al hecho de que se faltara el respeto de esa manera (acusándolos) a personas de prestigio dentro de la comunidad.

<sup>20</sup> Nos referimos, sobre todo, al mundo mítico clásico, es decir, el grecorromano.

<sup>21</sup> Aún a costa de la misma realidad mítica. Boccaccio introduce, basándose en un misterioso Teodoncio, una deidad que a la vez es origen y centraliza a todas las demás, Demogorgon, de la que no se tiene constancia por ninguna fuente clásica. Según C. Coulter, es su ambición “de reducir toda la mitología [...] a un sistema”, el que hace de Boccaccio “un hijo de la Edad Media” (cit en J. Seznec, *The Survival of Pagan Gods*, NY, 1953, p. 220).

<sup>22</sup> Sobre el desinterés medieval por el mito *per se*, cf F. Jesi, *Mito*, Barcelona, 1976, p. 33-46 y su visión del estudio del mito como señal de carencia: “La ‘ciencia del mito’ es propia de épocas y culturas pobres en genuina mitología” (p. 36). La falta de vivencia mítica (que nace con el Renacimiento) dará cabida a la visión alegórica de la vida (Seznec, *ibid*, págs. 273 y 275-7), de la que pensamos ocuparnos más adelante, ya que está estrechamente ligada a la teoría del Mal en el puritanismo.

<sup>23</sup> Cf Seznec, *op cit*, pág. 213: “Ningún dios es ahora [en la Edad Media] representado en su forma tradicional como divinidad”.

<sup>24</sup> Cf *ibid*, p. 212.

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 211.

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 20.

<sup>27</sup> Cf F. A. Yates, *La Filosofía Oculta en la Época Isabelina*, México, 1982, p. 147, nota del trad.

<sup>28</sup> Cf Sez nec, *op cit*, pp. 24, 33-36.

<sup>29</sup> Cf Yates, *op cit*, pp. 44-45.

<sup>30</sup> “La Cábala cristiana es verdaderamente la piedra angular del edificio del pensamiento renacentista en su aspecto ‘oculto’, por medio del cual tiene importantísimas conexiones con la historia de las religiones de esa época” (*ibid*, p. 39). Y más adelante: “El núcleo del aspecto ocultista del Renacimiento italiano lo constituye la Cábala cristiana” (*ibid*, p. 43).

<sup>31</sup> “La influencia cabalística sobre el neoplatonismo renacentista creció paralelamente y tendió a afectar a este movimiento empujándolo a seguir una dirección más intensamente religiosa, sobre todo en el sentido de la idea de reforma de la religión” (*ibid*, pp. 15-19).

<sup>32</sup> Otras apariciones de la Cábala cristiana como impulsora del reformismo: en Alemania de la mano de Reuchlin; en Ginebra, con Agrippa; en Francia, a través de las conexiones de François de Alonçon con Isabel de Inglaterra, etc. Es precisamente esta tendencia extremista del autor de *Filosofía Oculta* el que produce su alejamiento de Erasmo, más ortodoxo (véase Yates, *passim*).

<sup>33</sup> Cf *ibid*, pp. 59-62.

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 179.

<sup>35</sup> W. Maltby, *La Leyenda Negra en Inglaterra*, México, 1982, p. 168.

<sup>36</sup> Yates, *op cit*, p. 146.

<sup>37</sup> *Ibid*, p. 240-1.

<sup>38</sup> Cf J. A. Ortega y Medina, *La Evangelización Puritana en Norteamérica*, México, 1976, p. 281, nota 3.

<sup>39</sup> Yates, *op cit*, p. 147.

<sup>40</sup> Según Ortega y Medina, esta eliminación de Isabel tiende a reivindicar el patriotismo y el imperialismo inglés (*op cit*, p. 30).

<sup>41</sup> Según Yates, Milton sería “heredero de la idea de que a Inglaterra le tocaba desempeñar un papel mesiánico especial” (*ibid*, pág. 298). Véase también Maltby, *op cit*, p. 152, citando a Milton: “La guerra [contra España] empezó [en un momento no definido] porque el Señor sacó a Inglaterra de las tinieblas a la luz, y la Escritura ordena que esta labor vaya efectuándose de nación en nación” y B. Aspinwall, *op cit*, p. 20. Es precisamente el puritanismo el que se concentra en la conversión de judíos a la religión purificada de la superstición papista, que les sería atractiva (Yates, *op cit*, p. 303), lo que precipitaría el fin del mundo. Esta tendencia, y sobre todo aquella conectada intrínsecamente con ella, la ambición de “ver más”, derivará más tarde, como veremos, en el cientificismo anglosajón.

<sup>42</sup> Véase, sobre todo, la obra magna de Lutero, *De Servo Arbitrio*, incluida en el tercer tomo de la traducción de sus *Obras Completas* (Bs As, 1976).

<sup>43</sup> Exceptuando la anglicana, por supuesto.

<sup>44</sup> “Que algunos reciban el don de la fe de Dios, y otros no lo reciban procede del decreto eterno

de Dios (...). De acuerdo con tal decreto reblandece los corazones de los electos, obstínense cuanto quieran, y los inclina a creer, mientras que deja a los no electos a merced de Su juicio por su maldad y obstinación” (*Canon de Dort* [1619], disponible en <http://www.nccn.net/%7Eercgv/lit/cod.htm>, I, Art 6). Véase también la *Confesión de Westminster* (1646) en [http://www.reformed.org/documents/index.html?mainframe=westminster\\_conf\\_of\\_faith.html](http://www.reformed.org/documents/index.html?mainframe=westminster_conf_of_faith.html), II, 3). Ambos documentos fijan de algún modo la cosmovisión calvinista.

<sup>45</sup> “La doctrina de este gran misterio de la predestinación debe ser tratada con especial prudencia y cuidado, de forma tal que los hombres tendientes a la Voluntad de Dios Revelada en Su Palabra, y obediéndola, puedan, por la certeza de su efectiva vocación, ser asegurados de su elección eterna” (*Canon de Dort*, II, 8).

<sup>46</sup> “Y así como Dios mismo es sapientísimo, inmutable, omnisciente y omnipotente, así la elección hecha por Él no puede ser interrumpida ni cambiada, recurrida ni anulada, los electos no pueden ser rechazados, ni su número disminuido” (*ibid*, I, 11, véase también *Confesión de Westminster*, XVII, 1).

<sup>47</sup> Opuesto a “esos malvados y ateos hombres a los que Dios, como juez recto, por pecados previos, enceguece y endurece; de ellos no sólo aleja Su Gracia (...), sino que los entrega a sus concupiscencias, las tentaciones del mundo y el poder de Satán” (*Canon de Dort*, V, 6).

<sup>48</sup> De hecho, tampoco San Pablo. Esta idea aparece por primera vez en San Agustín y su *massa damnata* (véase, por ejemplo, *Civitas Dei*, XXI, 12).

<sup>49</sup> Esto implica otro concepto fundamental, la cognoscibilidad de la Elección por el hombre (*vid Canon de Dort*, I, 12).

<sup>50</sup> Retomaremos esta idea más adelante, aunque desde otro punto de vista. Contentémonos por ahora con las siguientes referencias generales: “[Los puritanos] temían el peligro de seguir viviendo en una Inglaterra pecaminosa, de modo que para ellos la emigración era como una huida [de] Egipto” (B. Aspinwall, *op cit*, p. 27). “Su experiencia en el desierto norteamericano les permitía identificarse con los antiguos israelitas como pueblo elegido” (*ibid*, pág. 41). En 1730 se seguía diciendo que “nunca hubo pueblo alguno en la tierra tan paralelo en su historia a los antiguos israelitas como este pueblo de Nueva Inglaterra” (T. Prince, cit en *ibid*, p. 42). Lo mismo en 1733, véase *ibid*, p. 90. “Massachusetts era un nuevo Israel, porque su gente había hecho un pacto con Dios, exactamente igual que la semilla de Abraham” (S. Parris, en Hoffer, *op cit*, pág. 20). Se promocionaba la emigración desde los mismos comienzos diciendo que “los inmigrantes se convertirían en hijos de Abraham y su pueblo, a los que Dios había ordenado abandonar a sus parientes e ir a la tierra que Él les mostraría” (B. Aspinwall, *op cit*, pág. 18).

<sup>51</sup> No necesitamos marcar la diferencia fundamental que la idea de Revelación introduce aquí: el judaísmo concibe el Pacto Divino-humano como consecuencia de ella; en el puritanismo se espera que la alianza la genere. Las consecuencias son inmensas: nos abstenemos, por tanto, de entrar en ellas. Baste decir, y sólo al pasar, que la falta de Revelación que percibía el puritanismo fue el factor metafísico primario que contribuyó a la anulación del concepto de Pacto. Volveremos sobre esto, aunque con otra intención, más adelante. Lo que es necesario es comprender que el puritanismo no pudo deshacerse de esta inversión básica del espíritu judío, diferencia que hace a éste, a pesar de las intenciones de los propios calvinistas, diferente *toto caelo* del reformado.

<sup>52</sup> En efecto, a los peregrinos, arribando a las costas de Nueva Inglaterra en el *Mayflower* y viendo ciertas facciones armándose entre los viajeros, “pareció bien que hubiera una asociación y acuerdo para combinarse en un cuerpo” (Anónimo, *Mourt's Relation*, 1622, disponible en <http://members.aol.com/calebj/mourt.html>, cap. 1).

Los individuos también necesitan de la forma pactual para relacionarse con Dios: John Withrop, al que veremos inmediatamente como figura pública, anota en su diario (*Experiencia*), bajo fecha 20 de abril de 1606, lo siguiente:

“Hice un nuevo pacto con el Señor, que era el siguiente: De mi parte, que me reformaría de estos pecados por su Gracia: orgullo, concupiscencia, amor al mundo, vanidad intelectual, ingratitud, retracción, tanto en Su servicio como en mi vocación, no preparándome con reverencia y rectitud para entrar a Su mundo. De parte del Señor, que me daría un nuevo corazón, alegría en Su espíritu, que habitaría conmigo, que me fortalecería contra el mundo, la carne y el Diablo, que perdonaría mis pecados y acrecería mi fe. Dios déme Gracia para cumplir mi promesa y no dudo de que lo hará. Lo haga Dios provechoso. Amén.”

La teoría pactual, sin embargo, no se utiliza sólo en grandes ocasiones. Cinco años más tarde (15 de diciembre de 1611), Winthrop se compromete bajo pacto con Dios a “abandonar del todo el disparar en el cañón y respecto a matar aves: o dejarlo del todo o hacerlo, pero muy cada tanto y muy secretamente”. (El diario de Withrop está disponible en <http://www.millersv.edu/%7Ewinthrop/jwexp.html>).

<sup>53</sup> J. Winthrop, *A Model of Christian Charity* (1630), disponible en [http://www.winthropsociety.org/-doc\\_charity.php](http://www.winthropsociety.org/-doc_charity.php). Todo el sermón rebosa de paralelismos entre la situación de los puritanos y la del Pueblo de Israel. Véase también el pacto de constitución de Salem (1629 y otra vez en 1636): “Pactamos con el Señor y entre nosotros, y nos comprometemos en la presencia de Dios, en caminar juntos en todos Sus caminos, de acuerdo a lo que a Él le plazca revelar a nosotros en su Bendita Palabra de Verdad”. En el mismo pacto se afirma ser “el Señor nuestro Dios, y nosotros Su pueblo, en la verdad y simplicidad de nuestros espíritus”. En el pacto de Watertown (1630) se dice: “... habiendo escapado de las poluciones del Mundo, y habiendo sido aceptados en la Sociedad de Su Pueblo...”. Véase el Juramento de Ancianos y del Pueblo, establecidos en 1639 para la Colonia de Exeter. Todos estos documentos pueden consultarse en <http://personal.pitnet.net/~primarysources/covenants.html>.

<sup>54</sup> “Los descendientes de elegidos eran gratificados casi siempre con los signos visibles de la Gracia: los hijos, nietos y a veces hasta tataranietos de los santos son también santos herencial y graciosamente seleccionados” (J. A. Ortega y Medina, *op cit*, págs. 46-7). “Sólo aquellos que pudieran demostrar su derecho al pacto de Gracia serían admitidos (en las iglesias), y con ellos sus hijos: éstos, siendo bautizados en el Pacto y, consiguientemente, de acuerdo a la promesa hecha a Abraham, crecerían para llegar a ser santos” (P. Miller, *op cit*, p. 11). “[Dios] adoptaba tanto al santo como a su progeie aún no concebida en los costados del santo, tomando a los niños extendiendo absolución total a toda la línea de generación” (*ibid*, p. 85). Según R. Mather, “el pacto de Gracia es un sello eterno, por lo que debe extenderse a través de las generaciones a toda la progeie que no lo haya, por pecados de omisión, anulado” (cit en *ibid*, p. 89).

<sup>55</sup> Como lo decía el *Canon de Dort*, véase más arriba, nota 47.

<sup>56</sup> “[Mary Lacey] es traída [a la sala] y Mary Warren [cae] en un ataque violento. [Se le] pregunta: ‘¿Cómo te atreves a entrar aquí y traer el diablo contigo para afligir a estas pobres criaturas?’” (SWP, II, p. 520).

<sup>57</sup> “Algunos de los caballeros de Salem se adelantan a censurar y condenar al pobre prisionero en el banquillo, porque no derrama lágrimas” (Thomas Brattle, *apud* G. L. Burr, *op cit*, p. 175).

<sup>58</sup> “[Abigail Faulkner] dijo que sentía que fueran atacadas [las muchachas] pero se le dijo y fue observado que no derramaba una lágrima” (SWP, II, p. 327). “Es muy horrible para todos ver estas agonías [de las víctimas] y tú, una profesora así acusada de contratar con el diablo (...) y sin embargo estás ahí parada con ojos secos cuando hay tantos mojados – Tú no conoces mi corazón – Harías bien en confesar si eres culpable y dar Gloria a Dios” (Examinación de Rebecca Nurse, en *ibid*, p. 585). Se le pregunta a Sussanah Martin: “¿No tienes compasión por estas afligidas? – No, no tengo ninguna” (*ibid*, p. 552): sería ejecutada el 19 de julio de 1692. Sarah Wardwell dice que “no puede” llorar al ser cuestionada por su inmutabilidad (*ibid*, III, p. 791).

<sup>59</sup> Las familias de las afectadas son definidas como “miserables” (C. Mather, en R. Calef, *More Wonders of the Invisible World*, ed S. P. Fowler, Boston, 1865, p. 47). En el diario de Samuel Sewall, éste anota: “Fui a Salem, donde, en la sinagoga, las personas acusadas de brujería fueron examinadas; había una gran multitud, era horrible ver cómo las personas afligidas eran atormentadas” (en Burr, *op cit*, p. 346, nota 235). Los jueces dicen a Dorcas Hoar que debería querer que Dios salvara a las “pobres afligidas” (SWP, II, p. 391).

<sup>60</sup> “Cuando llamo a los afligidos ‘los niños afligidos’ no debe entenderse como si quisiera decir que todos los afligidos son niños: hay varios muchachos y mujeres que son afligidos, además de niños: pero este término ha prevalecido entre nosotros” (Thomas Brattle, en *ibid*, p. 185).

<sup>61</sup> “Muchas veces los niños [afligidos] estuvieron muy cerca de quemarse, o de ahogarse a sí mismos, pero [...] con sus lastimosos [...] pedidos de ayuda procuraban librarse: lo que me hizo pensar si los niños no tendrían sus propios ángeles” (Cotton Mather, *Memorable Providences Relating to Witchcraft and Possessions* [1689], Introducción, disponible en [http://www.law.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/salem/ASA\\_MATH](http://www.law.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/salem/ASA_MATH), I, 14). Esto tendrá la mayor importancia para la teoría brujeril que se establece ante las afecciones de Elizabeth Parris, como veremos.

<sup>62</sup> “Brevemente, ninguna cosa buena podían soportar esos niños, quienes [cuando eran ellos mismos] amaban todo lo bueno en una medida que proclama en ellos el Temor Divino” (*ibid*, 16).

<sup>63</sup> “Cuál era su carácter [de Margaret Rule] antes del castigo [sólo puedo decirlo] con muy poca confianza de exactitud, porque observo que doquiera los diablos fueron soltados para afligir a cualquier pobre criatura de entre nosotros, una gran parte del vecindario se ponen a averiguar y relatan todas las pequeñas vanidades de su niñez con tanta exageración como para hacerlos aparecer como más grandes pecadores que cualquiera que el guía del infierno ha logrado capturar hasta hoy” (C. Mather, en R. Calef, *op cit*, pp. 28-29).

<sup>64</sup> “[Una muchacha afligida] dijo no poder creer que hubiera gente tan malévola como para no creer que estuviera siendo afligida, sino que pensaran que simulaba. Una joven mujer le contestó: ‘Sí, si te vieran en este episodio de frivolidad, dirían ciertamente que simulas’. Ella respondió: ‘Mr.

M[ather] dijo que este era su momento para reír, por lo que debía reír” (carta a Mather cit en Calef, *ap Burr*, p. 327).

A manera de ejemplo se puede citar la siguiente situación: durante una audiencia, una de las muchachas dice que la acusada la estaba apuñalando con un cuchillo y muestra una parte del filo que, supuestamente, se había desprendido de él. Resultó después ser un cuchillo de un joven al que se le había roto días antes, estando la testigo presente. Los jueces le advierten entonces que procure no decir mentiras, y siguen tomando sus declaraciones (cf Calef, *ap Burr*, *op cit*, pp. 357-8).

<sup>65</sup> D. Harley, *art cit*, p. 313. Este artículo es fundamental para la comprensión de los conceptos de brujería y posesión de la mentalidad calvinista novoianglesa.

<sup>66</sup> Cf *ibid*, p. 315. Esta atribución de la teoría de la brujería como diagnóstico a Cotton Mather es dudosa. Sin embargo, nótese que es del todo coherente con su idea de inocencia de los niños, que vimos antes, en notas 60 y 61.

<sup>67</sup> “Siendo esto razonable de ser esperado de quien es el padre de las Mentiras, a fin de poder así sumir un país en sangre, malicia y malignidad (...) y así finalmente llevarlos de su temor y dependencia de Dios a temerle [al Demonio], y una bruja obteniendo así su fin para la humanidad” (Calef, carta a Mather, *ap Burr*, *op cit*, p. 330).

<sup>68</sup> Cf la posición de Cotton Mather, en Harley, *art cit*, p. 323, y en carta a Calef: “aquellos que son usualmente considerados como encantados, son en realidad posesos”, (cit *ibid*, pág. 325). La misma posición toma el en algún momento juez en la persecución, John Hale, cit en p. 327.

<sup>69</sup> En su petición, la acusada (y sentenciada) Rebecca Eames dice que “todo lo que dijeron contra mí [las víctimas] no son sino engaños del diablo” (SWP, I, p. 284).

<sup>70</sup> “Fue un gran engaño de Satán el que me engañó en ese momento fatídico, por lo que siento temor de haber sido instrumento con otros, aunque ignorante e involuntariamente, para traer a mí y a esta tierra la culpa de sangre inocente” (*Confesión de Ann Putnam*, disponible en <http://personal.pitnet.net/primarysources/-putnam.html>).

<sup>71</sup> Cf el *Canon de Dort*, citado más arriba, nota 46.

<sup>72</sup> Las pruebas contra la brujería deben ser conocidas por los sentidos, ya que “todo lo que llega de otra manera es o una Revelación extraordinaria o por medio de una insinuación del Diablo; ¿y qué crédito puede darse legalmente a algo que un hombre jura meramente por información diabólica?” ([S. Willard], *Some Miscellany Observations... respecting witchcraft* (1692), disponible en <http://etext.lib.virginia.edu/salem/-witchcraft/texts/willard/>, p. 7). Lo mismo pregunta Thomas Brattle: “No haré más que decir que estos niños afligidos (como son llamados) tienen trato con el Diablo (...) porque cuando el Hombre Negro, (...) es decir, el Diablo, se les aparece, ellos le hacen varias preguntas, y de acuerdo a esto dan información al juez, y si esto no es tener trato con el Demonio, y algo peor, no sé qué pueda ser” (*ap Burr*, *op cit*, p. 172).

<sup>73</sup> Citemos aquí sólo un ejemplo: sabido es que los elegidos no podían ser considerados culpables de brujería por error; es en esta fe sobre la que, en última instancia, se basaba la capacidad de los jueces. Ahora bien, Willard insinúa, en su diálogo (en que la S representa a Salem y la B a Boston), la posibilidad de lo contrario: “S: Yo no lo temo [ser acusado]. Dios nunca permitiría algo así – B:

Eso te hace censurar: otros lo dijeron, y ahora están acusados y se comen sus palabras – S: ¿Puedes dar un ejemplo de alguien santo acusado? – B: La historia nos da suficientes...” (*op cit*, p. 11).

<sup>74</sup> Según el peculiar matiz de la traducción realizada por el sucesor de Isabel I, la versión denominada *King James* (que era la utilizada por los puritanos), *ad loc*. El original hebreo dice solamente “la hechicera no dejarás que viva”.

<sup>75</sup> J. Butler, “Magic, Astrology and the Early American Religious Heritage, 1600-1760”, en *American Historical Review* 85 (Abril 1979), pp. 341-2. Butler señala entre ellas la predestinación, la explicación de catástrofes, etc.

<sup>76</sup> Veremos ejemplos más adelante.

<sup>77</sup> “La magia es una forma de búsqueda del ‘hecho milagroso’ derivada de una sustitución de una práctica mística determinada, actuada por la independización de la relación causa-efecto conocida o presupuesta hasta entonces” (F. Jesi, *op cit*, pp. 123-131). Agregamos en el cuerpo del texto la palabra “moderna” ya que nos importa destacar que en este período se rompe con la relación causal propia del Medievo, que es a la que la magia renacentista se enfrenta. No, evidentemente, que la *praxis* del *ars magicus* no existiera previamente: se trata más bien de un cambio de enfoque. La magia tradicional estaba inextricablemente ligada a la ortodoxia religiosa, por más que se mantuviera como arte subsidiaria frente a otras, más reconocidas como, señaladamente, la alquimia. Con el Renacimiento la magia se va transformando, gradualmente, en una fuerza de oposición a la doctrina cristiana.

<sup>78</sup> Véase Yates, *op cit*, *passim*.

<sup>79</sup> Resaltemos, algo que suele pasarse por alto, que estos aspectos no eran exactamente “desconocidos” para la mentalidad medieval. Podemos, sin demasiada dificultad, admitir que estaban “en potencia” dentro de ella, pero sin dudas eran percibidos y expresados, de manera más o menos clara, en la misma Iglesia. El Renacimiento pretendió descubrir, vía la filosofía (neo)platónica, pitagórica, hermética, etc, “novedades” allí donde en realidad, muchas veces, solamente hacía por la difusión de conceptos que habían permanecido voluntariamente restringidos en las Escuelas de la Edad Media.

<sup>80</sup> Evidenciado, entre otras cosas, en la intensa evangelización de los más diversos puntos del globo por los jesuitas (China, señaladamente); pero, sobre todo, en el llamado, muy sugestivamente, “descubrimiento” de América: el mismo término implica un ejemplo diáfano de lo que tratábamos de decir. Pero esto se da aún en los mismos conquistadores: sirva como caso paradigmático el de Hernán Cortés, sobre todo en sus cartas II y V. Por dar aquí sólo una instancia elegida al azar y no de las más llamativas de la *Segunda Relación*:

“Y porque yo siempre he deseado de todas las cosas de esta tierra poder hacer a vuestra alteza muy particular relación, quise de ésta, que me pareció algo maravillosa, saber el secreto, y envié diez de mis compañeros, tales cuales para semejante negocio eran necesarios, y con algunos naturales de la tierra que los guiasen, y les encomendé mucho procurasen de subir la dicha sierra y saber el secreto de aquel humo, de dónde y cómo salía.”

Las *Cartas de Relación* de Cortés han sido editadas en numerosas ocasiones. Usamos aquí una que vio la luz en Madrid, el año de 1982.

<sup>81</sup> Las conexiones entre magia y ciencia son ya un *locus classicus* de la historia de las religiones. Existen, desde luego, motivos para ligarlas, pero una relación causal es puramente imaginaria, propia del positivismo de un Frazer (*vid* de la edición resumida de *La Rama Dorada* [México, 1979], las pp. 75-6). Se trata, más bien, de una común raíz que se relaciona con el esfuerzo por “saber más”, verdadero motor de la mentalidad renacentista *in toto*. A este respecto, la ciencia parece poder relacionarse directamente con la ambición de dominio que mencionábamos hace un instante.

<sup>82</sup> Véase su *De Occulta Philosophia*, traducida al francés (París, 1913), en dos tomos.

<sup>83</sup> Existe sólo una obra de Dee accesible: su *Monas Hieroglyphica* (trad franc, París, 1925).

<sup>84</sup> “Su obra [de Jean Bodin] tuvo una enorme influencia en la propagación del terrible pavor a la brujería que con tanta intensidad hizo estragos en Europa a fines del siglo XVI y principios del XVII. Fascinados por el problema de la brujería, los lectores modernos han demostrado la tendencia a olvidar que se inicia con un ataque contra la magia renacentista y especialmente contra Pico della Mirandola y Cornelio Agrippa” (Yates, *op cit*, pp. 120-1). La relación entre los dos aspectos mencionados en el cuerpo del texto, la *praxis* brujeril y su represión, tal como se da en este período, es muy curiosa: no se llega a tener en claro qué fue lo que desató qué. Si bien la brujería es *prima facie* una práctica eminentemente popular, Yates se pregunta a partir del caso de Bodin, expuesto en esta cita, “hasta qué punto el pánico a las brujas fue un movimiento genuinamente popular, y hasta dónde se trató de un movimiento popular manejado e intensificado desde arriba” (p. 128) por los propios temores del estudioso de las leyes respecto de prácticas “ocultistas” propias de su círculo y que no tenían, también en principio al menos, mucha relación con la brujería propiamente dicha.

<sup>85</sup> *Op cit*, p. 318.

<sup>86</sup> *Ibid*, p. 321.

<sup>87</sup> *Ibid*, p. 325.

<sup>88</sup> “Muchas de las personas acusadas habían probablemente practicado magia blanca antes y pudieron haber coqueteado con la magia negra también” (C. Hansen, cit en *ibid*, p. 331).

<sup>89</sup> Amasada con orina de las chicas: con ella se descubre que la afección proviene de prácticas brujeriles (véase el *Registro de la Iglesia* de Salem Village, bajo fecha 27 de marzo de 1692, en <http://etext.lib.-virginia.edu/salem/witchcraft/villgchurchrcrd.html> y J. Hale, *op cit*, p. 23).

<sup>90</sup> “Cole admitió que ella y algunas otras habían jugado con un espejo de Venus y un huevo para saber de qué profesión serían sus amados” (*SWP*, I, p. 228). Rebecca Johnson reconoce haber “girado el colador” para saber si su hijo estaba vivo o muerto. El procedimiento era comenzar con una invocación a los efectos de que “por San Pedro y San Pablo, si [la persona] está muerta, que este colador se de vuelta” (*ibid*, II, p. 507). Sobre la magia de Dorcas Hoar, véase su caso en *ibid*, p. 397 y ss.

<sup>91</sup> Samuel Wardwell, quien “sentía que estaba en la trampa del diablo: estaba muy descontento con no poder despachar más trabajo y había sido llevado estúpidamente a adivinar fortunas” (*ibid*, III, p. 783), lo que realiza estudiando la mano de los consultantes (cf *ibid*, p. 787).

<sup>92</sup> Cf el caso de Bridget Bishop, *ibid*, I, p. 104. Citaremos aquí sólo pocos ejemplos, y no de los más característicos, de cada facultad. Nos excusamos de listar todas las apariciones de los vuelos en escoba, lo que nos demandaría mucho más espacio de lo que en el presente nos podemos permitir. Los rasgos de éste son siempre iguales: las brujas vuelan por los aires a la reunión con sus secuaces, pero el palo termina quebrándose y caen, lastimándose o sufriendo contusiones.

<sup>93</sup> Como Mary Bradbury, en *ibid*, pp. 123-4.

<sup>94</sup> Como George Burroughs, en *ibid*, p. 161.

<sup>95</sup> Véase el caso de Mary Parker, en *ibid*, II, p. 632; y Elizabeth Proctor (*ibid*, p. 660). De hecho, es precisamente esto lo que permite que se las acuse de brujería: el pacto con el diablo les permite afligir a las niñas sólo espectralmente. Retomaremos este tema más adelante.

<sup>96</sup> Como se le dice a Bridget Bishop, “parece usted efectuar brujería ante nosotros [los jueces] por el movimiento de su cuerpo, que parece tener influencia sobre las víctimas” (*ibid*, p. 84). Señalaremos sólo las formas más comunes de aflicción:

Por medio de las manos, estrechándolas y pensando en la víctima, como John Alden (*ibid*, I, p. 53), William Barker, Jr (*ibid*, p. 75), Stephen Johnson (*ibid*, II, p. 509), Mary Marston (*ibid*, p. 545) o Martha Corey (*ibid*, I, p. 262).

O sólo pensando en ellas, como Mary Toothaker (*ibid*, III, p. 768). O mirándolas, como en el caso de Hannah Bromage (*ibid*, I, p. 143).

El método más usual es el uso de muñecas y alfileres, como Bridget Bishop (*ibid*, p. 101), Mary Black (*ibid*, p. 114), Rebecca Eames (*ibid*, p. 280), Ann Foster (*ibid*, p. 342), Abigail Hobbs (*ibid*, II, p. 411), Elizabeth Johnson, Jr (*ibid*, p. 504-5), Mary Lacey, Sr (*ibid*, p. 514), Alice Parker (*ibid*, p. 624), o Mary Warren (*ibid*, III, p. 800).

También se registra el uso de la Biblia (el sentido del cual nos ocupará más adelante), como Henry Salter (*ibid*, p. 723) o de una pipa, como en el caso de Richard Carrier (*ibid*, II, p. 526).

<sup>97</sup> Starkey, *op cit*, p. 83-4.

<sup>98</sup> Como lo hacen los habitantes de Andover (*vid* Calef, ap Burr, *op cit*, pp. 371-2).

<sup>99</sup> Una de las víctimas ve a la acusada Elizabeth Proctor ir a lastimar a otras que, inmediatamente, caen en un ataque (*SWP*, II, p. 660).

<sup>100</sup> Aunque también hay de éstos: se testifica que “la dicha [Alice] Parker es la causante de la muerte de Tho[mas] Wastgate y de su tripulación, que naufragaron en el mar [por su espectro], también es la causante de la muerte del hijo de Goodwife Ormes (...)” y de dos muertes más (declaración de M. Warren, *ibid*, II, p. 628).

<sup>101</sup> Citamos:

Mary Bradbury es acusada por Ann Putnam por el asesinato de su tío, que se le había aparecido clamando venganza (*ibid*, I, p. 127).

Las dos primeras esposas de George Burroughs y la hija y esposa del Leodat Lawson le dicen a Ann Putnam que él las ha matado (*ibid*, p. 166), lo mismo dice Mary Walcott (*ibid*, p. 174).

Rebecca Nurse es acusada de asesinato por una víctima de brujería (*ibid*, II, p. 601).

Un hombre se le presenta a Elizabeth Booth y acusa al matrimonio Proctor de haberlo asesinado (*ibid*, II, p. 672).

La víctima de un asesinato cometido por Ann Pudeator se aparece a una acusadora (*ibid*, III, p. 702). “[Mary Warren] Afirma que Pudeator [el esposo] le dijo que ella (lo) había matado” (*ibid*, p. 706).

Se aparece a Ann Putnam su hermana muerta a las seis semanas de vida y la primera mujer de John Willard acusándolo por sus respectivas muertes (*ibid*, III, p. 851).

<sup>102</sup> Las acusadas dicen que durante el interrogatorio de Job Tookey vieron a dos mujeres y un niño que “se levantaron de los muertos” y pidieron venganza (*ibid*, p. 760).

“Todas o la mayoría de las víctimas testificaron que los muertos, aquellos que él [John Willard] había asesinado, estaban ahora a su alrededor” (*ibid*, p. 824).

<sup>103</sup> En *ibid*, pp. 815-6.

<sup>104</sup> Acaso no esté de más reiterar aquí, siquiera como observación marginal y como al pasar que nada de esto podría haber sucedido sin el marco de referencia más amplio de la inevitable inocencia de las niñas que procurábamos analizar más arriba.

<sup>105</sup> Véase, además de la obra ya citada (especialmente pp. 27-39), el volumen que la complementa, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Cambridge [Mass], 1963).

<sup>106</sup> En efecto, en otros casos aparece la exégesis de los sucesos aducida por las mismas personas que los sufrieron, aunque en el momento de sucedidos les habían resultado incomprensibles: como ejemplo citemos el testimonio de John Westgate contra Mary Parker. Según aquél, ocho años atrás había ido a la casa de un tercer amigo en compañía del esposo de la acusada, John. Se produce una pelea matrimonial cuando Mary va a buscar a su esposo, y Westgate interviene. Mary lo insulta y, al separarse, el testigo es perseguido por un cerdo negro que asocia con el diablo o con alguna “cosa maligna” (*SWP*, II, pág. 632-3). Esta última interpretación no fue, claramente, producto de un análisis contemporáneo: se trata más bien de una exégesis *a posteriori* a la luz de la propia acusación de las jóvenes afligidas. Otro caso similar, y más llamativo en tanto proveniente de una acusada: “[Mercy Wardwell] confiesa que ha estado en la trampa del diablo un cuarto de año. La causa de haber sido tentada fue su descontento y el motivo de su descontento fue que la gente le decía que ella nunca podría tener un joven que la amaba, y no encontrando ningún aliciente, él amenazó con ahogarse, con lo que ella se preocupó mucho. Tiempo después (...) el que le hacía la corte vino a ella y la instó a ser suya, y ella no consintió y lo echó con esa respuesta. La vez siguiente, él se le apareció en la silueta de un perro y le dijo que debía ser suyo porque él era dios y Cristo y ella debía servirlo” (*ibid*, III, p. 781).

<sup>107</sup> Sobre esta historia, verdadero *locus classicus* del estudio del puritanismo de Nueva Inglaterra, véase Burr, *op cit*, p. 323, nota 203.

<sup>108</sup> Según el artículo del *Canon de Dort* ya citado en nota 47.

<sup>109</sup> De las que aduciremos algunas en un momento.

<sup>110</sup> Vimos más arriba este proceso aparecer en el tema de la brujería *versus* el concepto de posesión. No se trata, es claro, más que de una aplicación particular de este principio general.

<sup>111</sup> Véase M. Elíade, “Paraíso y Utopía: Geografía mítica y Escatología”, en *La Búsqueda*, Bs As, 1984, p. 45 y ss.

<sup>112</sup> A veces acaso todavía más: “Yo muy asentado tengo en el ánimo que ahí donde dije [en la tierra

de Gracia] es el Paraíso terrenal” (“IV Carta a los Reyes”, en Luis Nicolau D’Olwer, (ed), *Cronistas de las Culturas Precolombinas*, México, 1963, p. 35). Amerigo Vespucci participa de la misma idea, “nos sentíamos estar en el paraíso terrenal” (*ap ibid*, p. 42). Lo mismo, conviene adelantarle ya desde ahora, aparece en la mentalidad calvinista de los primeros colonos. John Winthrop, a quien veíamos como primer gobernador de Nueva Inglaterra, escribe a su mujer: “Aquí estamos en el Paraíso” (cit B. Aspinwall, *op cit*, p. 35).

<sup>113</sup> Véase su *Relación del Tercer Viaje ap C. Colón, Textos y Documentos Completos*, Madrid, 1982, pp. 215-8.

<sup>114</sup> América está en el lugar “más alto del mundo” (*ibid*, p. 218).

<sup>115</sup> Y, a su través, en la visión no anglosajona del continente. Véase, por ejemplo, lo que dice A. de Tocqueville: “Es entonces [en el momento en que el hombre puede explotar, gracias a su civilización superior, las tierras en plenitud] cuando se descubre América del Norte, como si Dios la hubiera mantenido en reserva y acabara de salir de las aguas del Diluvio: América presenta, como en los primeros días de la Creación, ríos cuyas fuentes no se agotan” (*op cit*, I, p. 279).

<sup>116</sup> Según testimonios novoiñgleses, “los nacidos en América acusaban positivas ventajas físicas y espirituales sobre los nacidos en Inglaterra”; “la Nueva Canaán americana era tan saludable que hasta los enfermos procedentes de Virginia recobraban allí sus fuerzas”. Nueva Inglaterra estaba situada en la zona áurea, “es decir, un lugar privilegiado situado entre la zona frígida y la zona tórrida” (J.A. Ortega y Medina, *op cit*, p. 207; véase sobre esto último también W. Maltby, *op cit*, p. 132 y Edward Winslow, *Good Newes from New England*, Londres, 1624, cap. 1; disponible en [http://members.aol.com/calebj/good\\_newes.html](http://members.aol.com/calebj/good_newes.html). Parece, sin embargo, ser un lugar común: aparece ya en Colón [*op cit*, p. 218]).

<sup>117</sup> “[América] siendo entonces (...) un vasto y vacío Caos” (Robert Cushman, *ap A. Heimert, A. del Banco* (eds.), *The Puritans in America*, Cambridge [Mass], 1985, p. 44). Veremos repetirse esta noción en otros autores.

<sup>118</sup> Por ejemplo, en John Cotton: “Designaré un lugar para mi pueblo de Israel, los plantaré y vivirán en su propio territorio, y ya no vagarán más por la tierra, y los hijos del mal ya no los afligirán como antes” (cit. B. Aspinwall, *op cit*, p. 36).

“Quién sabe si Dios no proveyó este lugar para ser un refugio para los muchos que él busca salvar de la calamidad general, y viendo que la Iglesia no tiene ningún lugar más que el yermo, qué mejor trabajo puede hacerse que ir y proveer cabañas y comida para Ella [la Iglesia] cuando sea restaurada” (*Reasons for the Plantation in New England*, Londres, 1628, cap. 2, disponible en [http://www.winthropsociety.org/-doc\\_reasons.php](http://www.winthropsociety.org/-doc_reasons.php)).

En efecto, Inglaterra estaba inmersa en el Mal: “Los pecados de Inglaterra son enormes” (Thomas Hooker, *ap Heimert-del Banco*, p. 66). “Tan seguro como que Dios es Dios, Dios está huyendo de Inglaterra” (*ibid*, pág. 68) y, por tanto, el nuevo continente estaba reservado para los elegidos: “... Dios toma en cuenta que Nueva Inglaterra será un refugio para sus Noés y sus Lots” (John Cotton, *ap ibid*, p. 69).

“Justificar su huida de una Iglesia corrompida para edificar una Nueva Inglaterra purificada; desarrollar su propio sentido de la pura integridad, no mancillada por la pecaminosidad de Inglaterra. Esta sensación de escapar de los deleites de Egipto o Babilonia les daba gran fuerza y

consuelo interior cuando se enfrentaban con la dura tierra norteamericana. Implantar colonias religiosas era más eficaz que ganar victorias militares sobre las fuerzas de Satanás; el Evangelio avanzaba” (B. Aspinwall, *op cit*, pág. 41). Son las vistas aquí, aunque aquí no hagamos más que mencionarlo de paso (ya que hemos insistido sobre el tema más arriba), otras tantas pruebas del concepto de “nuevo Israel” del puritanismo.

<sup>119</sup> A. de Tocqueville, *op cit*, I, p. 46.

<sup>120</sup> “La purificación por la que los calvinistas del Continente y los puritanos de Inglaterra habían luchado por tres generaciones, iba a ser alcanzada en un abrir y cerrar de ojos en el suelo virgen” (P. Miller, *op cit*, p. 8).

<sup>121</sup> “Parece ser obra del Señor para el bien de Su Iglesia el haber dispuesto los corazones de tantos sabios y fieles servidores Suyos, tanto ministros como otros, no sólo el aprobar la empresa sino también el interesarse en ella [...]. Es posible que [el Señor] planee una gran obra que ha Revelado a Sus profetas entre nosotros, a quienes Él ha empeñado para incitar a Sus siervos a ir a esta Plantación, ya que Él no suele seducir a Su pueblo con sus propios profetas, sino que encarga esa labor al ministerio de falsos profetas y espíritus de mentira” (*Reasons for the Plantation in New England*, 9).

“Fue mercedamente considerada una de las grandes y maravillosas obras de Dios en esta última época que el Señor movió los espíritus de varios miles de sus siervos para dejar la agradable tierra de Inglaterra, su patria nativa, y transportarse a ellos y sus familias (...) a la desierta tierra de América (...) buscando primeramente el Reino de Dios. Y el Señor concedió graciosamente una presencia tal entre ellos, y tal bendición a sus emprendimientos, que en unos pocos años un yermo fue dominada ante ellos, y tantas colonias plantadas, ciudades erigidas, e Iglesias establecidas (...) en un lugar donde, desde tiempos inmemoriales, no había habido nada más que paganismo, idolatría y culto al Demonio” (C. Mather, *Magnalia Christi Americana*, ed 1853, I, p. 9). Este testimonio es importantísimo: vemos, en efecto, aparecer varios elementos sobre los que nos veremos en la necesidad de volver.

<sup>122</sup> *Magnalia Christi Americana* es presentada por el propio autor como “una historia de algunos débiles intentos hechos en el hemisferio americano de anticipar el estado de la Nueva-Jerusalén” (I, p. 46).

<sup>123</sup> *Reasons for the Plantation in New England*, 1.

<sup>124</sup> A. de Tocqueville, *loc cit*.

<sup>125</sup> Véase, a este respecto, la cita en nota 84.

<sup>126</sup> Thomas Tillam, *ap Heimert-del Banco*, *op cit*, págs. 126-7. Podríamos traducir toscamente como “Creo escuchar al Cordero de Dios hablar así (...) “sin embargo, absténganse de las sutiles tentaciones de Satán. Él se esconde entre vosotros, arteramente espera arrancarlos de Mí; no vivan en seguridad, sino peleen contra el pecado, y procuren que sus vidas sean puras...”.

<sup>127</sup> Aparece, en efecto, aparece un tomo de John Cotta, *The Triall of Witch-Craft, Shewing the True and Right Methode of the Discovery: with a Confutation of erroneous wayes by Dr. John Cotta, Doctor in Physicke* (Londres, 1616). Otro de George Gifford, *A Dialogue Concerning Witches and Witchcraft* (Londres, 1593). También Julius Caesar Vanimus, *Amphitheatrum Aeternae Providentiae Divino-Magicum* (Lyons, 1615). La lista de obras y el origen de la misma está

disponible en <http://www.millersv.edu/%7Ewinthrop/aw1.html>.

<sup>128</sup> J. A. Ortega y Medina, *op cit*, p. 46.

<sup>129</sup> *Ibid*, p. 51.

<sup>130</sup> *Ibid*, p. 72.

<sup>131</sup> *Ibid*, p. 73.

<sup>132</sup> *Ibid*, véase también B. Aspinwall, *op cit*, p. 28.

<sup>133</sup> “En el rechazo [de la evangelización por los indios] no veían [los puritanos] la terquedad, la incompreensión o la imposibilidad espiritual del alma indígena para remontarse, sino la obstinada resistencia, la empacada soberbia del indio, manifestación del profundo empeño y poder de Satanás, expresión, en última instancia, de la misteriosa canto terrorífica Voluntad Divina” (J. A. Ortega y Medina, *op cit*, p. 131).

<sup>134</sup> “Anulada la labor medianera e intercesora de la Iglesia y pues de la jerarquía eclesiástica, los indígenas se encontraban sin energía para llegar por sí solos a constituirse en una sociedad moral intachable, que tal era el rigurosísimo e indispensable requisito que se les exigía; porque del comportamiento austero y de la actividad ético-religiosa dependían las misteriosas señales de elección” (*ibid*).

<sup>135</sup> *Ibid*, p. 46-7.

<sup>136</sup> Dimos algunos ejemplos más arriba. También: “Aunque no sabemos cuando o cómo esos indios vinieron a ser habitantes de este inmenso continente, podemos adivinar que probablemente el diablo engañó a esos miserables salvajes, en la esperanza que el Evangelio del Señor Jesucristo nunca vendría a destruir su imperio absoluto sobre ellos” (C. Mather, *Magnalia Christi Americana*, I, p. 556). Lo mismo: las colonias de Nueva Inglaterra están fundadas “donde Satán solamente había reinado sin control en todas las épocas pasadas” (*ibid*, p. 332). John Eliot, como evangelizador de indios, “peleó contra el diablo en sus (alguna vez) territorios americanos” (*ibid*, p. 528).

Conviene hacer la siguiente aclaración: si bien esta idea de que los indios son víctimas de un engaño satánico puede encontrarse sin demasiada dificultad en las obras de los primeros conquistadores españoles (*vid* Luis Nicolau D’Olwer, *op cit, passim*) y aún de los mestizos (como en Garcilaso de la Vega), la visión que las sustenta es completamente diferente. Para el latino, no existe una condenación inmediata del indio como individuo: a lo sumo, quizás, de la ignorancia indígena que debe ser remediada; y en efecto, es tarea del español adoctrinar al indígena por los métodos que sean. Para el anglosajón, el nativo ha sido ya expulsado de la noción pactual y queda como un puro “otro” al que debe tratarse como tal: no existirá mestizaje alguno, ni siquiera esclavización sistemática del indígena, sino sólo alejamiento y, llegado el caso (y siempre, de una manera u otra, llegaba), muerte. El nivel de asimilación de la cultura indígena en una América y otra evidencia la verdad de lo que intentamos decir.

<sup>137</sup> Véase nota anterior.

<sup>138</sup> Como se sigue lógicamente del libre examen de la Escritura luterano.

<sup>139</sup> Un testigo afirma en la audiencia que se le realiza a Hutchinson: “[Le pregunté] qué diferencia pensaba haber entre su maestro [John Cotton] y nosotros [los otros ministros]... Brevemente, me contestó que había una diferencia abismal... Él predica el pacto de gracia y ustedes el de obras, y

[...] ustedes no son ministros aptos del Nuevo Testamento y no saben más que los apóstoles antes de la resurrección de Cristo. Le pregunté qué pensaba de tal hermano. Me contestó que él no tenía el sello del espíritu” (Hugh Peters, testificando contra Anne Hutchinson, según el registro del juicio, disponible en [http://www.annehutchinson.com/-anne\\_hutchinson\\_trial\\_001.htm](http://www.annehutchinson.com/-anne_hutchinson_trial_001.htm)).

<sup>140</sup> No sin antes escuchar una advertencia de la acusada que terminaría por ser premonitoria: “Ustedes [los jueces] tienen poder sobre mi cuerpo pero el Señor Jesús lo tiene sobre mi cuerpo y alma; y les aseguro esto: ustedes hacen todo lo que está en su poder para quitar al Señor Jesucristo de ustedes, y si siguen en este camino, traerán una maldición sobre ustedes y sobre su prosperidad, y la boca del Señor lo ha dicho”. Véase, para el testimonio anterior y éste, la transcripción del juicio antecitada.

<sup>141</sup> Hutchinson, sugestivamente, sería expulsada y se radicaría en Rhode Island, el fundador de la cual nos ocupará más adelante.

<sup>142</sup> “El diablo ha bajado entre nosotros en gran furia y (...) Dios ha abandonado la tierra” (Martha Corey, en *SWP*, I, pp. 261-2).

<sup>143</sup> Cf Calef, *ap Burr*, *op cit*, p. 359.

<sup>144</sup> A Corey se le niega el derecho a rezar antes del interrogatorio (Calef, *ap ibid*, p. 343 y *SWP*, I, pág. 248). Un acusado pide al juez que rece por y con él, y le es negado (*ibid*, pp. 361-2).

<sup>145</sup> Cuando se le pregunta quién piensa que impide a las muchachas dar sus testimonios (por torturas), él [George Burroughs] responde que el demonio, a lo que le dicen: “¿Qué es lo que hace al demonio tan ansioso por tener un testimonio contra tí?” (C. Mather, *ap Burr*, p. 217). Pero la idea aparece en los mismos acusados. Preguntada Susanna Martin sobre quién puede hacer que nadie se le acerque, ella responde: “No sabría decir, es posible que el Diablo me guarde más malicia que a otro” (C. Mather, *Wonders of the Invisible World*, ed S. P. Fowler, Boston, 1865, p. 304). Una confesora dice: “Hemos abandonado a Jesucristo y el diablo ha tomado posesión sobre nosotros, ¿cómo saldremos de este maldito?” (Mary Lacey Sr, en *SWP*, II, p. 514).

<sup>146</sup> *Ibid*, p. 391-2. Y también, en p. 389: “Hemos oído de cristianos crebles aún vivos que un Malefactor, acusado de brujería así como asesinato y ejecutado aquí más de 40 años atrás recibió noticias de una trama horrible contra el país por medio de la brujería y una fundación de brujería que se había instalado entonces que, de no haberse descubierto a tiempo hubiera estallado y echado abajo todas las iglesias del país”. Veremos muchos más ejemplos más adelante, aunque en otro contexto.

<sup>147</sup> *Ibid*, p. 388.

<sup>148</sup> *SWP*, II, p. 617.

<sup>149</sup> No queremos decir que la acusada no tuviera más responsabilidad que dar lo que los jueces pedían: de hecho, nos parece demasiado insuficiente la explicación corriente de responsabilizar únicamente a la jerarquía puritana por el estallido. Se trata de algo más profundo, como vemos: la emergencia de la cosmovisión de los colonos novoiñgleses en todas sus facetas. Evidentemente, el calvinismo importado a Norteamérica no podía producir otro fruto.

<sup>150</sup> “La mente de Dios debe ser en estos asuntos observada cuidadosamente, con la debida

circunspección, para que Satán no nos engañe con sus trucos, que se transforma en un Ángel de Luz y puede simular justicia y buscar daño” (C. Mather, citando a una “persona valiosa”, supuestamente J. Higginson, en *Wonders of the Invisible World*, p. 437). También su padre: “El Diablo ha aparecido frecuentemente (...) bajo la figura de personas famosas para seducir a los hombres a la idolatría, un pecado equivalente al (...) de la brujería” (*Cases of Conscience concerning Evil Spirits*, Boston, 1693, p. 12).

<sup>151</sup> *A Modest Inquiry into the Nature of Witchcraft*, p. 50.

<sup>152</sup> Declaracion de arrepentimiento de los jueces en Crews, *loc cit*; el texto original está extraído de Calef, *ap Burr*, p. 387.

<sup>153</sup> John Higginson, en el “Prefacio” a J. Hale, *op cit*, p. 6.

<sup>154</sup> Calef, *More Wonders of the Invisible World*, p. XII.

<sup>155</sup> *Ibid*, pp. XV-XVI.

## RESEÑAS

JOSEP-IGNASI SARANYANA, *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001)*, San José de Costa Rica, Ediciones Promesa, 2004, 215 pp.

El P. José Ignacio Saranyana tiene una larga trayectoria como historiador de la Iglesia y de la Teología en América Latina. Como una síntesis panorámica del nutrido material recogido por él y su equipo de investigación, se ofrece ahora esta obra que se centra en un siglo muy importante para la especulación teológica, sobre todo luego del Vaticano II.

La obra se articula en un Prólogo y seis capítulos. El primero se ocupa de la periodización y los presupuestos teóricos, justificándola iniciación del “siglo” con el Plenario Latinoamericano de 1899.

En el capítulo segundo se ocupa del período transcurrido entre el Plenario la Segunda Guerra Mundial. Como consecuencia de la recepción de dicho Plenario, trata la renovación de los estudios eclesiásticos en los principales países que la implementaron: Chile, Perú, Colombia, Brasil, Argentina y México.

El tercer capítulo trata el período comprendido ente 1939 y 1962, es decir, la época de los concilios nacionales hasta el Vaticano II. Se ocupa en especial de los Concilios Plenarios Brasileño (1939), Chileno (1946) y Argentino (1953). Esta etapa de alguna manera culmina en un la primera Conferencia General del Episcopado de América Latina y la creación del CELAM (1955). Además este capítulo trata las obras misionales católicas durante los pontificados de Pío XII y Juan XXIII y la expansión de las denominaciones protestantes.

El capítulo 4 se ocupa del período siguiente; del Vaticano II a la Conferencia General de Puebla, deteniéndose en la Conferencia General de Medellín y el entorno eclesial del surgimiento de la Teología de la Liberación, tema al cual dedica varios acápitpes, con un estudio más pormenorizado de la obra de Leonardo Boff (cristología, escatología y eclesiología), Ignacio Ellacuría y Lucio Gera. También incluye un párrafo sobre la misión protestante en las décadas del sesenta y setenta.

El capítulo 5 trata el período comprendido desde la Conferencia General de Puebla (1979) hasta 1990; señalando el derrotero de Leonardo Boff después de esa fecha y

otros temas teológicos de los ochenta, en los que destaca el feminismo latinoamericano, la exégesis militante de Carlos Mesters y las últimas aportaciones de Ellacuría, antes de su asesinato.

El capítulo sexto y final trata el período posterior a 1990, que se abre con la encíclica “Redemptoris missio”, y continúa con la conferencia de Santo Domingo, como marco eclesial. En cuanto a los autores, estudia especialmente a Pablo Richard y su Teología de la liberación no-confrontativa. Termina la obra con la referencia al Sínodo extraordinario de Obispos de 1997 y la plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina, del 2001.

En la “Recapitulación” que cierra la obra divide estos cien años de teología latinoamericana en cuatro bloques: 1. Misionología; 2. Acción Católica y teología académica, 3. Los comienzos de las teologías latinoamericanistas y 4. El movimiento bíblico. Para cada uno señala el acompañamiento de las directivas papales y episcopales, con referencia a diversos documentos. En una *Addenda* al “Prólogo” el autor nos cuenta que algunos amigos que leyeron la obra en prueba de imprenta le sugirieron cambiar el título porque el libro .decían- no trata sólo ni principalmente de Teología. He aquí la respuesta del autor: “Pienso, sin embargo, que el tema central de este volumen es la historia de la Teología, debidamente contextualizada. El marco (eclesial, político y cultural) es necesario para explicar la evolución de las ideas teológicas” (p. 15). Naturalmente es fácil concordar con este punto de vista, sobre todo pensando en que para muchos -incluso latinoamericanos- los contextos a los que se refiere el autor son bastante desconocidos. Pero creo que también ha querido señalar la importancia que el magisterio de la Iglesia ha tenido para nuestra teología, y cómo incluso las más confrontativas se han basado -o lo han intentado- en ella.

Una segunda observación de amigos, continúa el autor en la *Addenda*, es que se centra en la teología de la liberación, la populista y el biblismo, orillando otras corrientes. La respuesta es plausible: se atiende a los frentes más significativos. Y esto, cualquiera sea la opinión y la valoración que se tenga sobre estas direcciones, sin duda es cierto.

En síntesis, esta obra introductoria y panorámica presta un valioso servicio al lector culto y también al estudiante que desea abrirse paso en la intrincada maraña de nuestras historias.

\* \* \*

ABELARDO JORGE SONEIRA, *Sociología de los Nuevos Movimientos Religiosos en Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Universidad del Salvador, 2005, 124 pp.

El autor, profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador, se ha dedicado especialmente, como investigador el Conicet, a temas de sociología laboral y religiosa. Fruto de este trabajo es la obra que ahora presenta, una síntesis de un trabajo mayor de investigación de campo.

La obra consta de cuatro capítulos precedidos por un Prólogo de Floreal Forni, y una Introducción del autor en el que explica el origen de los materiales presentados.

El Capítulo 1 trata las organizaciones religiosas, tomando las tipologías de Weber (que distingue entre iglesia y secta) de Ernst Troeltsch (iglesia, secta y mística), Richard Niebuhr y Joachin Wach. Analiza también el funcionalismo y las tipologías que se centran en el culto y la sociología de las sectas religiosas de B. Wilson. Este largo capítulo, que constituye casi la mitad de la obra, luego de este análisis comparativo, termina con cuatro conclusiones: 1. que la validez de la definición de los grupos religiosos está vinculada al contexto social de inserción; 2. que no hay unanimidad en que los tipos iglesia y secta sean tipos polares y contrapuestos; 3. que la teoría anglosajona prefiere utilizar el concepto de “culto” al de “secta”; y 4. que la protesta, como rasgo característico de la secta y del culto, puede darse también en otros grupos religiosos sin que eso signifique de por sí un clima de cisma o secesión.

Con todos estos elementos teóricos aborda, en los capítulos siguientes, el tema específico de su investigación sociológica. En el Capítulo 2 analiza el surgimiento de los nuevos Movimientos Religiosos, sobre todo en Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial., así como también el Movimiento Anticultos.

El Capítulo 3 estudia el Movimiento Antisectas en Latinoamérica, que incluye diferentes expresiones: contracultos, anticultos y escépticos, cuyo rasgo en común es su preocupación por el surgimiento de nuevas expresiones religiosas, ejerciendo un importante grado de supervisión en el campo religioso.

El Capítulo 4 se dedica al análisis del debate sobre las sectas en Argentina, analizando los Grupos Contra-cultos, los Grupos Anti-cultos que surgen en la década de los 80 y los Escépticos. Para finalizar ofrece un amplio cuadro comparativo

Esta obra, aunque breve, contiene suficientes elementos teóricos y analíticos como para formar una idea del complejo panorama de los nuevos movimientos religiosos en América y en Argentina, por lo cual es ampliamente recomendable para todo lector culto interesado en este problema.

*Celina A. Lértora Mendoza*