

BOLETIN DE TEOLOGÍA

Director: José M. Gómez Marlasca

Año 22, n° 43

1° Semestre 2006

INDICE

<i>Brujería y ocaso puritano. Salem, 1692</i> (Segunda Parte) Máximo Yolis	3
Juan Carlos Zuretti <i>In Memoriam</i>	31
Noticias	33
Reseñas	35

Boletín de Teología

Director: José M. Gómez Marlasca

Comité Asesor

Virginia Azcuy (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: fundacionfepai@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
(Conclusión)

Máximo Yolis

V. Corso

El puritanismo, como vimos, había asentado su régimen firmemente sobre la estructura del pacto Divino-humano confirmado con los electos por su emigración a Nueva Inglaterra. No se trataba solamente de que la lógica del pacto actuaba en toda relación con el prójimo, sino que también la legislación se basaba en ella: hemos visto esto más arriba¹. Ahora bien, esta idea de alianza implica desde luego una cosmovisión que involucra temas que, *prima facie*, pueden parecer ajenos a ella. Una de sus consecuencias más llamativas, pero que ha sido pasada por alto muchas veces, es la noción que el puritanismo se formaba del transcurrir: veremos que es precisamente este concepto el que la caza de brujas cuestiona y que los efectos de esta controversia son en extremo profundas. Debe tenerse en cuenta que todo hecho es susceptible de ser analizado desde múltiples puntos de vista y, si es verdaderamente relevante, todo examen que se realice sobre ellos arrojará resultados útiles. En el presente nos interesa, como dijimos, descubrir el nacimiento de la mentalidad norteamericana moderna, que identificamos, *grosso modo*, a la de todo Occidente. La noción del tiempo juega a este respecto un papel fundamental y es precisamente en ella que se sustenta una idea troncal de la mentalidad actual, como es la del progreso². Nos ocuparemos más adelante de ella: debemos ahora centrarnos en su génesis.

Las sociedades tradicionales comprendieron siempre el tiempo como un transcurrir cíclico: un hecho sagrado inauguraba un modo de acción (el cultivo, el culto, una forma de alimentarse o de cazar, etc) que era imitado luego por los hombres que, así, participaban de una teofanía. Sólo tenía verdadera importancia aquello que había sido comenzado de esta manera: todo suceso que no tuviera un origen mítico era más una intrusión o una anécdota (según su sentido etimológico) que un acontecimiento que mereciera que de él se tuviera memoria. Ahora bien, por el mismo hecho de participar de una naturaleza terrenal, todo es susceptible de agotarse, de decaer. Para evitar este proceso, el hombre recurre a un simbólico “retorno a los orígenes” y “recreación” cíclicos de todas las cosas, a fin de que por participación del hecho que le dio origen (sagrado siempre, como dijimos) pudiera cobrar nuevas fuerzas para un nuevo ciclo, luego del cual necesitaría

una nueva regeneración, y así. Se trata de una mentalidad que excede constantemente el tiempo y se protege contra su transcurrir, que sólo puede causar perjuicios. Todo hecho relevante, en tanto encuentra su causa en lo Divino es reactualizable y, por tanto, válido siempre y siempre eficaz. Es éste el pensamiento que se continúa sin hiatos, genéricamente, hasta la aparición del judaísmo, religión histórica por excelencia, pero limitada a un Pueblo. Con su extensión por el cristianismo, esta mentalidad se ve realmente amenazada, en tanto la religión naciente se basa en una historización de la teofanía: ésta sucedió en un momento determinado y sólo repetible en cuanto a suceso, pero no exactamente. Dios se ha encarnado, pero sólo entre determinados años y en un lugar específico. El rito que conmemora Su crucifixión es sólo un *memento* de lo acaecido, sin valor de repetición: nada se reactualiza aquí, sino que solamente se recuerda. Pero aún en el cristianismo previo a la Reforma luterana, la noción cíclica del tiempo se mantiene en la concepción misma del dogma: en efecto, en tanto Dios desciende y se hace hombre, ese hecho marca un punto de inflexión que, a los fines que nos ocupan, puede muy bien considerarse un “recomienzo” que, aunque no está en manos del hombre reproducir, puede ser revivido por la fe de una manera interna. La vida de Jesús se considera, así, un nuevo “tiempo más allá del tiempo”, en que sus acciones cobraron una potencia que garantiza la eficacia de la regeneración interna del fiel por su emulación. Esto implica, de hecho, un retorno a la concepción cíclica del devenir; concepción que, así formulada, permanece sin embargo inválida para la religiosidad católica o temprano-cristiana³.

Es con el cisma protestante y la mentalidad renacentista que esta idea se quiebra, aunque en la zona mediterránea continuaría teniendo influencia sobre todo en ámbitos rurales. El hombre queda, así, librado a la historia y a su esencial falta de sentido. Con los diversos historicismos, de cuño más o menos claramente luteranos, el hombre se sujeta al devenir irredento y cuyos efectos son siempre devastadores, en tanto nada es significativo para una visión puramente lineal del tiempo. No puede modificar los sucesos, ya que éstos son más o menos fatales, en tanto corresponden a una pretendida “necesidad” sea metafísica, como en Hegel, o meramente económica, como en Marx; mas ni siquiera darles un sentido que los haga comprensibles. Así se cae en lo que Eliade denomina el “terror a la historia”, sentimiento que el hombre tradicional evitó más o menos seguramente a partir de la regeneración del tiempo y la concepción arquetípica y en esencia repetible del mismo.

Pero si bien este sentimiento es propio de todo el Occidente posterior al siglo XV, se agudiza especialmente con la inmigración a América y señaladamente a su Norte. Porque, en efecto, el (norte)americano está entregado, además de a un tiempo puramente lineal

y sin redenciones, a un territorio completamente virgen, como vimos: esto implica, de hecho, un quiebre profundo con la tradición europea, una esencial soledad y falta de fundamento de la empresa americana⁴. La esencial pureza del territorio del Nuevo Mundo puede, así, ser fácilmente satanizada: lo virgen se torna de esta manera “salvaje”, es decir, esencialmente ajeno al pasado que nos ha formado y que, de alguna manera, y siempre vanamente, ansiamos recuperar. En la medida en que esta condición impoluta se subraye, en esa misma el peso del vacío se hará más acuciante: vimos, en efecto, que es en la colonización puritana en que esta idea se torna más y más preponderante. Así, el puritanismo se enfrentaba a un territorio esencialmente extraño, habitado por seres que no tardan en ser asociados directa e irreversiblemente con el demonio y que debe ser asimilado sin un sustento tradicional: Nueva Inglaterra se forma, *ab initio*, como una oposición más o menos (y más habitualmente esto último que lo primero) a Europa en general y la madre patria en particular.

Pero además de la crisis “geográfica”, por decirlo así, el puritano se veía enfrentado a otra, aún más acuciante. En tanto ligado a la Divinidad por un pacto que garantizaba su elección, estaba por eso mismo atado, y atado indisolublemente, al devenir histórico. Devenir que no tiene, ni puede tener, un sustento tradicional o un escape más o menos evidentemente ajeno a la propia tradición cristiana. En ese transcurrir se dan una serie de sucesos que manifiestan la ira, la justicia o la aceptación Divinas (y gradualmente más las aquéllas que ésta). Cuando se produce una intervención positiva de la Deidad, el puritanismo declara un día de “Acción de Gracias” (*Thanksgiving*). Cuando ésta es negativa, se fija un día de humillación y ayuno.

Para la mentalidad puritana, fijar el agradecimiento [a Dios] a una revolución mecánica del calendario sería una locura: ¿quién puede decir que en noviembre sucederá algo por lo que dar gracias más que lamentarse? En el momento en que la gratitud ceremonial puede canalizarse en un festival anual, calculado por adelantado, la sociedad está recompensando su actuar, no reconociendo el favor Divino. Cuando esto sucede, el calvinismo está muerto⁵.

Así, el puritanismo se ve condenado a un tiempo completamente lineal en el que trata de percibir la Voluntad de Dios en tanto revelada en acontecimientos ora naturales, ora puramente humanos, ora aparentemente azarosos o que carecen de explicación. Si el “terror a la historia” podía llevar en algún lugar a la locura, Nueva Inglaterra parece el sitio en que ésta se produciría.

La imposibilidad de huida ante la sucesión irredenta del devenir fue rápidamente percibido y sufrido por los habitantes de las colonias. Se intentan diversos escapes: para horror de los puritanos y castigo de los culpables, se busca reflotar la antiquísima ceremonia del Mayo⁶. Los brutales resultados de ese festejo, relatados en 1637⁷, inspirarán a Nathaniel Hawthorne⁸. Ya en este acontecimiento aparentemente menor tenemos la característica fundamental que marcará a la caza de brujas de Salem, 55 años después: el ritual no es más que una celebración puramente pagana. Se trata entonces de un primer intento de evasión del puritanismo a partir de su inversión: evasión tanto más susceptible de ser reprimida cuanto los que adherían a ella eran aún pocos y la festividad claramente precristiana. Ahora bien, medio siglo más tarde, la inversión sería mucho menos aparente y afectaría a una vasta zona de la Nueva Inglaterra calvinista.

En efecto, Salem parece poder comprenderse como un escape al devenir irredimiblemente lineal al que el puritanismo se atenía: con un territorio pleno de virginidad tornada salvajismo, con todo por delante y sin tradición en la que apoyarse, la juventud novoinglesa podía muy bien necesitar un respiro, un quiebre de las normas que permitiera el darles sentido. El calvinismo no contemplaba esta posibilidad: el único camino consistía, pues, en llevarla a cabo oponiéndose más o menos claramente a él. Y es que el carácter de perversión de los cánones puritanos producida en Salem es manifiesta, como veremos. Si, a nivel general, podríamos hablar de una búsqueda del “retorno a los orígenes”, asociados aquí naturalmente con el caos⁹, en otro sentido cabe también definirla como una “carnavalización” de la mentalidad no-conformista. El carnaval, en efecto, tiene como característica distintiva la inversión sistemática de todos los elementos que conforman la estructura de una determinada sociedad: en las Saturnalias romanas, los amos servían a los esclavos¹⁰; en Oriente, se instauraba un rey por un día que era luego asesinado o expulsado de la ciudad¹¹, etc. Esta inversión cobra, con el cristianismo, un sentido verdaderamente satánico, en tanto implica una profanación de todo lo que en días comunes es considerado sagrado. Ahora bien, en este último caso, el sentido de la ritualización de la perversión es manifiestamente el proporcionar una “válvula de escape” a un apetito ínsito al hombre. El puritanismo, al librarse de toda la “superstición papista” se exponía necesariamente a una inversión no premeditada de su cosmovisión *in toto*. Y fue esto, precisamente, lo que sucedió a partir de los primeros casos de brujería de Nueva Inglaterra.

Ya desde su misma concepción puritana la brujería tiene un origen judío, con lo que la encontramos ligada a la tradición que los puritanos pretendían haber desplazado¹². Su resurgimiento, entonces, puede fácilmente considerarse como una reversión del

papel histórico de los electos novoiñgleses. Las posesiones, explicación primera de todo hecho de aflicciones sobrenaturales que, como vimos, es abolida gradualmente, no son más que “una villana imitación de lo que sucedió en la Encarnación de nuestro Señor Jesucristo, en que Dios vino a habitar la carne”¹³.

Las inversiones afectan a todo el esquema social puritano, hasta sus mismas raíces. Vimos la importancia fundamental del pacto y su susceptibilidad de transmisión de padres a hijos para la mentalidad calvinista. En Salem, es notable que esto mismo, pero en sentido inverso, suceda con las brujas. Éstas “legan sus demonios a sus hijos, por quienes son asistidos para ver y hacer cosas más allá de su poder natural”¹⁴. Una de las víctimas relata que el diablo se le aparece y la atormenta para que la llame abuelo, haciéndolo así ancestro suyo y, por tanto, subvirtiendo la lógica pactual¹⁵. Cuando una bruja no puede mantener a su hijo, lo entrega al diablo¹⁶. El diablo busca el alma de los inocentes¹⁷ a través de los irredimiblemente condenados entregados a su poderío¹⁸. En todos estos casos, vemos un afán sostenido de perversión del concepto de alianza.

Hay todavía mucho más: en efecto, la mentalidad calvinista se sustentaba muy principalmente en ella, y la inversión debía extenderse a la misma noción de pertenencia. Las brujas eligen al demonio, como los puritanos son elegidos por Dios¹⁹. Deben, por tanto, quebrar el pacto demoníaco que las aleja de la Divinidad y reunirse con ella²⁰. Si el pacto calvinista se llevaba a cabo a través del respeto absoluto por la Biblia, las brujas eran tentadas a firmar un libro que, por extraño que sea, evidentemente no es el Libro de la Vida²¹. Este libro “confirma el pacto con el demonio”²². Abigail Hobbs confiesa: “¿Quería [el diablo] que hicieras un pacto con él? – Sí – ¿Y lo hiciste? – Sí, pero espero que Dios me perdone”²³. La presencia del libro en la tentación satánica es, de cualquier modo, recurrente, y conserva siempre las mismas características: por medio de su firma o del simple contacto con él, el acusado quedaba ligado al servicio del demonio²⁴. Puede llegar incluso a tomar caracteres netamente bíblicos, remedando, invertidamente, el episodio de Jesús en el desierto²⁵.

La inversión se realiza también en el ámbito espiritual: el diablo se presenta a quienes tiente como divinidad²⁶. Como tal, entonces, es capaz de exigir fe, adoración y ofrecer el perdón de los pecados²⁷. El modo de entrar en su secta es el bautismo, lo mismo que se requiere para formar parte de una iglesia, sólo que aquí con fines subvertidos. Es por eso que cuando el diablo lo efectúa, pide al tentado que olvide o rechace su bautismo anterior, es decir, el que lo ligaba a Dios²⁸. Entrado en el pacto diabólico, el tentado podrá obtener recompensas, del mismo modo que los puritanos agradecían al Señor las

intervenciones salvíficas con que los regalaba. Ahora bien, a diferencia del Todopoderoso, el demonio no cumple lo que promete²⁹. Esto tiene, a la vez, un matiz recíproco que conviene resaltar: si el diablo no respeta lo pactado podemos, a través de la inversión que realiza de todos los rasgos de la relación Divino-humana, asegurarnos de que Dios cumplirá en efecto lo que ha prometido al puritanismo³⁰. De hecho, el diablo promete una nueva tierra, simétricamente opuesta a aquella que han recibido los colonos de manos del Señor³¹ para implantar allí, no la nueva Jerusalén que Mather pensaba eran las colonias novoinglesas, sino un reino invertido³², cuyas características eran manifiestamente opuestas a las del Reino de Dios³³.

Hasta aquí, el mal se restringía al ámbito espiritual-metafísico, y no tenía por qué afectar el orden social: en efecto al proponer la brujería un esquema alternativo al régimen puritano que no era más que una perversión total de los principios de aquél, no hacía en concreto otra cosa sino demostrar la verdad del sistema instaurado por el clero calvinista. Pero paulatinamente la crisis se profundiza: el demonio no actúa sólo en su faz subversiva, sino en otra, algo más acorde con la idea habitual del carnaval: si hasta ese momento había propuesto un mero espejo del *statu quo*, ahora se revela en su aspecto paródico. No lo hace, entonces, únicamente a través de los acusados, sino también utilizando a las víctimas. El fin es claramente perverso, e implica una demoleadora burla a los ministros puritanos y al ministerio mismo.

Las características generales de la aflicción de la brujería eran, según un testigo de los juicios, y en forma resumida: “guardan días de ayuno y de ‘Acción de Gracias’, y sacramentos; Satán busca transformarse en un Ángel de Luz, y hacer que su reino y Administración se asimilen a aquellos del Señor Jesucristo. Satán se enfurece especialmente entre los sujetos visibles del Reino de Cristo y hace uso (al menos en apariencia) de algunos de ellos para lastimar a otros; para que el Reino de Cristo pueda ser dividido contra sí mismo y, así, debilitado”³⁴. Entre rasgos similares a los ya vistos, aparecen otros nuevos: los acusados aquí respetan las mismas festividades que los ministros decretaban para el culto puritano de Nueva Inglaterra. Tenemos aquí sólo una parte de la burla general que se desarrollará por parte de ellos: en efecto, el uso de parodias de sacramentos son de hecho recurrentes, de lo cual pueden verse muchísimos ejemplos³⁵. Como remarca Cotton Mather, “es muy digno de atención el ver qué impía e impúdica imitación de cosas Divinas es torpemente (*apishly*) afectada por el diablo”³⁶. Ahora bien, esto no es ya una inversión de elementos puramente sagrados pero espirituales. Se trata aquí de la aparición de rasgos propiamente humanos, de inversiones de las actividades pastorales del clero puritano. En efecto, uno de los acusados predica,

posee puesto jerárquico en el reino diabólico y administra sacramentos: es George Burroughs, ex párroco de Salem³⁷. Al verlo, una de las víctimas exclama: “¡Horrible! Aquí viene un ministro; ¿cómo? ¿son los ministros brujos también? (...) Era una cosa horrible que quien era un ministro que debía enseñar a los niños a temer a Dios viniera para persuadir a las pobres criaturas para dar sus almas del diablo”³⁸. Se trata aquí de una perfecta inversión de la tarea pastoral³⁹: como líder de la comunidad santa antes, ahora Burroughs es “jefe de todas las personas acusadas de brujería”⁴⁰.

Este último aspecto de la “carnavalización” del puritanismo durante el episodio de Salem es el que más encarniza a las víctimas, y es con el que la parodia absoluta llega a su *climax*. Las afligidas actúan de manera perfectamente invertida respecto a lo que se espera de ellas. Luego veremos su actitud en aspectos más generales de la conducta que se les exigía en el régimen puritano. Pero conviene comenzar señalando actitudes que evidentemente escapaban a la comprensión entera de las jóvenes y que parecían basarse más en una ambición de subvertir el orden del clero novoiinglés; una víctima, probada por Cotton Mather, muestra un síntoma curioso: “No podía leer nada [...] de la Biblia. Le di un libro de los Cuáqueros, y ese podía leerlo página tras página, sólo el Nombre de Dios y Cristo salteaba, siéndole imposible pronunciarlos”. Lo mismo sucede con los “buenos libros”, según el criterio del párroco y con los que “prueban que hay brujas”. Sin embargo, los de chistes y los que “pretenden probar que no hay brujas”, esos podía leerlos sin problemas. Las *Remarkable Providences* del padre de Cotton, Increase, la ponen en un ataque. Un “libro papista”⁴¹ podía soportarlo, pero “ningún libro (en mi opinión) que pudiera resultar sustancioso y edificante” podía ser tolerado⁴².

Ya desde los mismos comienzos de la brujería, las niñas centran sus burlas especialmente en los ministros. Entre ellas, la misma hija del párroco de la villa, Samuel Parris y precisamente en el día de rezo decretado para rogar por su curación (no se sabía aún que se trataba de un hechizo): “En el momento del ejercicio esas personas [las afligidas] estaban la mayor parte del tiempo silenciosas, pero cuando una plegaria terminaba, actuaban y hablaban extraña y ridículamente; aunque eran tales que habían sido bien educadas y de buena conducta”⁴³. Otra ataca a Lawson, ex ministro él también de Salem y presente en los juicios, en un momento de prédica en la misma sinagoga⁴⁴.

Ya vimos a una joven atacada insinuar que actuaba obedeciendo a Cotton Mather⁴⁵. De hecho, éste parece haber sido un objetivo principal de los dardos diabólicos⁴⁶. Una víctima llega a acusarlo de aparecérsese en espíritu para afligirla, como si fuera Mather, “santo” puritano de gran renombre, pilar de la jerarquía “teocrática” de Nueva Inglaterra,

un brujo al mejor estilo de aquellos que terminaban en la horca. Citemos el párrafo por entero, tal como aparece en el diario personal del ministro prócer:

Y una memorable providencia no debo olvidar: una joven mujer siendo detenida, posesionada, afligida por ángeles malvados, sus atormentadores hicieron mi imagen o representación aparecer ante ella, y luego se hicieron amos de su lengua a un punto tal que comenzó en sus ataques a quejarse de que yo la amenazaba y la molestaba, aunque cuando salió de ellos admitió que ellos no pudieron hacer que mi silueta muerta le hiciera ningún daño, y que forzaron su lengua en sus exclamaciones. Sus más grandes imploraciones cuando era ella misma eran para que mis pobres plegarias se ocuparan de ella⁴⁷.

La inversión no se detiene, sin embargo, en la mera parodia del puritanismo como organización religiosa, sino, y sobre todo, como estructura social. Lo vimos respecto de los acusados⁴⁸; pero este carácter aparece también, y es más llamativo, en los afligidos mismos. Del mismo modo que la iglesia, es decir, la comunión de los “santos” calvinistas, es la única que puede perdonar los pecados escuchándolos, las niñas toman este rol respecto de sus victimarios. En efecto, sólo confesando pueden éstos reincorporarse al grupo de los electos, reincorporación que es decidida, en última instancia, por la actitud de las niñas⁴⁹. Es esta actitud la que termina por extenderse: en el episodio de la caza de brujas dejan de haber sólo implicados específicos y se comienza a poner en cuestión la idea de Salem como un todo, es decir, interviene el concepto de “maldición” en lo que concierne al pueblo en sí. Los miembros de las comunidades son, como dijimos un momento atrás, “santos”. Ahora bien, una acusada contradice directamente esta afirmación: “Sarah Cole (...) comenzó a decir cosas al efecto de que todos los integrantes de la iglesia eran demonios y que su esposo sería un demonio también”⁵⁰. Esto cala bien hondo en la mentalidad puritana: aparece el riesgo de que la irrupción de la brujería involucre a todos los habitantes de la Villa. Cotton Mather llega a exclamar: “¡Oh, es una tierra mancillada en la que vivimos!”⁵¹. Existía, entonces, el riesgo de que Nueva Inglaterra se perdiera a partir de la aparición de las brujas. Riesgo tanto más inminente cuanto que Satán aparece con un poder tal que impide la reconexión con la Deidad, con lo que condena al brujo (y al afligido en ciertos casos) a la perdición eterna, sin posibilidad de redención. Aquí tenemos el rasgo más marcado de perversión social *in toto* de la brujería: en efecto, Salem implica la perdición de los brujos al cerrarles las puertas de volver al grupo de los electos. Ahora bien, si el diablo tiene poder para anular el arrepentimiento, entonces el fundamento del puritanismo caía definitivamente.

Y de hecho parece tenerlo: impide escuchar rezos a los hombres⁵² y también rezar ellos mismos⁵³. Quienes se hallan bajo su poder pueden entrar en espíritu a los mismos lugares de rezo⁵⁴. La asistencia física a la iglesia, sin embargo, no les reporta ningún beneficio: se hallan condenados por siempre⁵⁵. Pero además el diablo evita que confiesen⁵⁶, es decir, que retornen a Dios, dándole gloria a través de la confesión⁵⁷. El poder del demonio ponía en riesgo la misma noción de pacto, como más arriba hemos dicho. Con ella, como repetimos asimismo varias veces, tambaleaba todo el sistema puritano. Hemos de ver ahora en qué medida la caza de brujas culminó en derrumbe.

VI. Crisis

Dijimos al comienzo que la historia de Estados Unidos evidencia un quiebre más o menos marcado, pero siempre perceptible; un quiebre que llevó a una nación que se fundó sobre la base de una idea religiosa a un completo desconocimiento de las bases más elementales de la fe. Como notó ya en el siglo XIX A. de Tocqueville, “si el estado social, las circunstancias y las leyes no retuvieran tan estrechamente al espíritu americano en la búsqueda del bienestar, es de creer que cuando pasara a ocuparse de las cosas inmateriales, mostraría más reserva y experiencia y se moderaría sin esfuerzo. Pero se siente aprisionado dentro de unos límites de los que al parecer no se le deja salir, y tan pronto como traspasa esos límites no sabe ya dónde posarse, y a menudo corre sin detenerse hasta rebasar las fronteras del sentido común”⁵⁸. Podría argüirse, sin demasiado esfuerzo, que el materialismo estrecho de la mentalidad norteamericana forma una continuidad perfecta con la acotada vida espiritual del puritanismo: esto es sin dudas cierto, pero aún subsiste la pregunta de cómo fue posible que se produjera ese salto del “nuevo Israel” al *American way of life*.

Atribuir este cambio a Salem puede parecer exagerado, sobre todo si tomamos en cuenta que uno de los historiadores más profundos sobre el temprano espíritu de Nueva Inglaterra señala la poca importancia que pareció tener la caza de brujas en el desarrollo posterior de éste⁵⁹. Y sin embargo, el peso de este episodio al parecer menor se torna inmenso cuando vamos a otros estudiosos⁶⁰ o al mismo Miller, en otro contexto⁶¹. Los mismos puritanos se vieron forzados a realizar un *mea culpa* profundo luego de la catástrofe: entre las declaraciones de arrepentimiento, de las que ya hemos visto algunas, sobresale la admisión de la profundidad en que el suceso comprometía a los fundamentos mismos del puritanismo: “Fui desde mi juventud educado en el conocimiento y creencia de la mayoría de esos principios que aquí cuestiono como inseguros para ser utilizados (...) La reverencia que tengo por las personas ancianas,

eruditas y juiciosas hizo que abrevara de sus principios en estos asuntos, con una especie de Fe implícita”⁶². Los jueces y habitantes de Salem en general debieron “seguir las tradiciones de nuestros padres, máximas de la Ley Común, y Presidentes y Principios que ahora podemos ver, pesadas en la balanza del Santuario, son demasiado livianas”⁶³. La jerarquía puritana tambalea luego del episodio: “A pesar de los esfuerzos de unos pocos defensores leales, la versión de los eventos de los Mather, minimizando su propia responsabilidad, fue totalmente desacreditada”⁶⁴. La tesis del fraude se termina imponiendo, y es precisamente ésta la que sostenía el “calvinismo liberal” hacia 1720⁶⁵, año en que el proceso de modificación de la mentalidad norteamericana culminaba, según veíamos al comienzo. Será ese “liberalismo” el que se termine imponiendo y vaya mutando hacia el espíritu estadounidense contemporáneo sustentando, en un primer momento, el estandarte de la “racionalidad”, cuya falta lleva a casos como el de la caza de brujas⁶⁶. El ejemplo histórico de Salem pasa a resolver, entonces, “dilemas culturales no proponiendo un curso de acción, sino advirtiendo contra uno (...). La caza de brujas de Salem funcionó bien como un resumen habitual de los costos de resbalar nuevamente a un mundo de irracionalidad y superstición”⁶⁷. Es utilizado en las circunstancias más disímiles, igualando la persecución a necedad, fanatismo, etc. Esto sirve tanto al Norte como al Sur en la guerra de Secesión, por ejemplo. Los defensores de una y otra postura son representados como aliados del Diablo en viñetas de la época⁶⁸. Se trata aquí, y veremos varios casos de lo mismo en lo sucesivo, de un *avatar* de la mentalidad norteamericana secularizada: el enemigo ha firmado un pacto con el diablo y, por tanto, es religiosamente culpable. Cuando se impone la idea de tolerancia en la sociedad norteamericana, Salem arrastra al puritanismo en general como ejemplo demonizable⁶⁹.

Conviene remarcar esto: el puritanismo, visto desde la óptica “racionalista” instaurada luego de su caída, es satánico. Y es precisamente esto lo que nos interesaba: se trata aquí de una extensión de la concepción que posibilitó la caza de brujas y que encontrábamos ínsita en el calvinismo de Nueva Inglaterra; nos referimos a la “carnavalización”, producto de la linealidad irredenta del tiempo en que vivían las primeras colonias. Esta actitud, que comenzó siendo una mera evasión de un grupo de niñas de un futuro demasiado amplio y sin posibilidades de retorno, un futuro virgen y vacío, se tornó el fundamento de la mentalidad norteamericana posterior: una mentalidad que, para tolerar ese porvenir acuciante, propuso como forma de vida una inversión sistemática de las expectativas puritanas, una verdadera satanización del futuro que facilitó la entrega absoluta del estadounidense promedio a él y que borró, consecuentemente, todo rastro de conciencia histórica: “a nadie le preocupa lo que se ha hecho antes de llegar él (...). En América la sociedad parece vivir al día, como un ejército en campaña”⁷⁰.

Ahora bien, esta entrega al futuro que definíamos como virgen y vacío no podía realizarse hasta que no se poblara ese porvenir de esperanzas: esperanzas que el puritanismo se había guardado bien de abrigar, por el mismo concepto pactual que buscaba la intervención Divina en el día a día, y cuyas expectativas se limitaban a una continuidad de esa intervención fructífera⁷¹. Se desarrolla entonces una mentalidad de sistemática previsión: es el futuro el que cuenta, el que debe posibilitar la mejora humana. Es ésta la raíz última de la superstición progresista norteamericana; conviene, por tanto, analizar este concepto, también raigal en el estadounidense promedio moderno.

En cuanto es idea motriz⁷², el progreso es una noción que, a diferencia de la libertad, la tolerancia, la igualdad, etc, no es realizable por el ser humano voluntariamente, sino que más bien guía su obrar. Tiene relación con lo que Bury llama el “misterio de la vida”: ¿vamos hacia un fin deseable o hacia la destrucción? No depende de la voluntad humana porque se relaciona con sus capacidades ínsitas y con la capacidad de la materia con la que el hombre debe lidiar. El progreso pertenece a esas ideas en que se cree o no se cree, pero que no puede ser probada. Las condiciones para que pueda darse son tres: en primer lugar, que el futuro dependa de la “naturaleza psíquica y social del hombre; no debe encontrarse a la merced de ninguna voluntad externa (...)”; en segundo, “es obvio que la esta idea perdería valor si hubiera alguna razón perentoria para suponer que el tiempo a disposición de la humanidad puede alcanzar un límite en el futuro cercano”⁷³. Esta noción se encuentra, pues, descartada para toda mentalidad que conciba el tiempo como cíclico, condición que Bury asocia al paganismo, y nosotros vimos aparecer, aunque solapadamente, también en la Edad Media. Ahora bien, el puritanismo parecía, externamente, oponerse a ambas condiciones. La idea de Elección coartaba las posibilidades de expansión del concepto de progreso, ya que garantizaba una acción inmediata de la Deidad en favor de Su pueblo, con lo que una Voluntad externa guiaba la historia. Por otra parte, la escatología era un factor vital en el calvinismo norteamericano: Dios traería pronto el fin del mundo, en beneficio de Sus elegidos⁷⁴. Así, era imposible que la idea de progreso se fundara en la cosmovisión puritana. La última condición que Bury enumera⁷⁵, es decir, el fin de la doctrina del pecado original, se encontraba ya en las mismas raíces de la doctrina de las iglesias de Nueva Inglaterra. Tenemos, por tanto, dos factores que deben intervenir para que la idea de progreso pudiera aparecer en Estados Unidos: en primer lugar, el fin de la teoría pactual; en segundo –y consiguientemente–, la extensión del pacto a todos sus habitantes, lo que eliminaría *ipso facto* la idea de pecado original.

Según P. Miller, “el efecto real de la tragedia [de Salem] no debe buscarse en el campo de la política o la sociedad, sino en el área intangible de la teoría federal (...). De

aquí en más habría, aunque desesperadamente disimulada, una falla en el mismo fundamento de la concepción pactual”⁷⁶. Según Calef, como vimos, si las brujas podían manejar al demonio y Dios no, es decir, si los elegidos de la Deidad podían ser atormentados por el diablo sin permiso Superior, entonces este pacto era más fuerte que el que confirmaba al puritanismo como un “nuevo Israel”. Siguiendo esta línea, era natural que el “calvinismo liberal” que se oponía a los juicios llegara a la conclusión última y coherente: la idea de pacto era contraria a la verdadera religión. El pacto de las brujas no existía⁷⁷, por tanto tampoco el de los electos⁷⁸. Por otra parte, como decíamos más arriba, entre los acusados figuraban varios popes de las congregaciones puritanas, es decir, varios “santos”. Para ellos, criados como estaban en la seguridad de su salvación, los cargos que se les levantaban eran absurdos. En un interrogatorio, uno de ellos afirma, a tono con la cosmovisión calvinista, que era “inocente en todo respecto”⁷⁹. Naturalmente, entonces, podía llegar a decirse que el pacto era en realidad una invención humana⁸⁰. El fin de la teoría pactual estaba determinado desde el mismo momento en que se pudo concebir la idea de una bruja dentro de la iglesia calvinista; exactamente el mismo instante en que se decidió que las niñas no podían pecar⁸¹. Como vemos, la misma idea de herencia aplicada a la alianza cristiana llevaba naturalmente a su destrucción: precisamente fue ésta la base sobre la que el puritanismo construyó su estructura, y fue ésta la que sucumbió, arrastrando con ella toda noción de religiosidad activa en Nueva Inglaterra⁸². El pacto había caído y aún los mismos contemporáneos lo comprendían. En efecto, poco después del *climax* de la caza de brujas, se realiza una asamblea en que se debe decidir si se continúan los juicios. En ese momento, Thomas Brattle dice en una carta abierta que esa reunión debe ser dirigida por Dios “y si, en este momento, Dios no aparece graciosamente por nosotros, creo que podemos concluir que Nueva Inglaterra está deshecha”⁸³. Las confesiones de brujas son “perfecto diabolismo, y un infernal designio de arruinar y destruir esta pobre tierra”⁸⁴. Cotton Mather llega a decir que la tierra en que vive está mancillada⁸⁵. Los jueces y una acusada, al arrepentirse, admiten haber traído a la tierra la culpa de sangre inocente, pecado que Dios no perdonaría⁸⁶. Y aún más, la perdición de Nueva Inglaterra se había debido enteramente a sus mismas fallas internas⁸⁷. Starkey lo resume en una frase: “lo que habían visto [los habitantes de Salem en los juicios] socavó su fe”⁸⁸.

Ahora bien, el impulso hacia la Redención, si bien desviado, como vimos, no podía desaparecer del todo del espíritu norteamericano. Poco después del fin de proceso de cambio que decíamos finalizar en 1720, aparece el movimiento religioso denominado del “Gran Despertar”, o *Great Awakening*. Éste tenía como base teológica “una modificación de la doctrina calvinista (...). Enseñaba que la verdad de la salvación podía ser

intuitivamente revelada a través de una interna y sobrenatural luz (...). La novedad (...) se debería a una ampliación de la elección a toda la masa”⁸⁹. Esto conlleva, de hecho, la ampliación de la salvación, idea que terminará imponiéndose y sosteniendo el sistema político que terminaría por fundamentar la mentalidad norteamericana moderna. En efecto, “la conversión para todos presupone la selección indiscriminada de la mayoría; o sea, la mayor felicidad para el mayor número: raíz teológica de la democracia norteamericana”⁹⁰. Consiguientemente, como decíamos, la noción de la libertad como valor encuentra aquí sus bases, y es ella uno de los sustentos más sólidos, en tanto se basa en el fenómeno religioso⁹¹, de la idea norteamericana de la democracia. Pero, inevitablemente, esto separa definitivamente la religión de la política⁹², lo que, según veíamos, era totalmente inconcebible para la mentalidad calvinista de Nueva Inglaterra⁹³. Por otro lado, “la democracia no da al pueblo el gobierno más hábil, pero logra aquello que el gobierno más hábil a menudo no puede: extiende por todo el cuerpo social una actividad inquieta, una fuerza sobreabundante y una energía que jamás existe sin ella”⁹⁴. Esta “energía”, esta “actividad inquieta” será la que se plasme en el concepto de progreso, en la necesidad de avanzar y hacer avanzar a la sociedad en su conjunto.

Según C. A. Beard⁹⁵, existen dos pilares sobre los que se asienta la sociedad norteamericana moderna y que requieren como idea motriz la de progreso: en primera instancia, la democracia; luego, la tecnología. Podríamos agregar aquí, aunque Beard no lo hace, otra, que sostiene al estadounidense hoy como sostuvo antes a la burguesía, grupo social cuyo mayor exponente es: el comercio. Ahora bien, es sugestivo que estos tres ámbitos se fundamenten sobre sendos conceptos que preocupaban y aparecieron como conflicto dentro de la breve historia de las colonias novoiinglesas. Vimos la oposición de un líder de Nueva Inglaterra al de democracia⁹⁶.

El aspecto tecnológico fue ampliamente considerado por el puritanismo. De hecho, existió todo un episodio que lo involucra: el debate sobre la vacunación contra la viruela⁹⁷ de 1720, último choque del puritanismo como hegemonía contra la corriente liberal ascendente. Rescátese de éste lo siguiente, a título de curiosidad: esta última línea (que tenía entre sus combatientes a Benjamin Franklin, presidente que sería de Estados Unidos), que sería la que se impondría finalmente utilizó el proyecto, sostenido por los Mather, de vacunar a la población de Nueva Inglaterra, como arma de oposición, cuando es la ciencia una de las armas del pretendido progreso de la humanidad hoy; la cúpula puritana impulsó el plan de vacunación aunque contradecía los más elementales principios de la teoría pactual: si Dios castigaba a Su pueblo con un azote como la viruela⁹⁸, no debía ser contradicho. Él sanaría cuando le pluguiera: caso contrario, la

alianza podía deshacerse ya que la Divinidad perdía control sobre la vida cotidiana del hombre. La vacunación fue un éxito (aunque no masivo) y fue justamente con ese *finale* que el puritanismo salía de escena, disolviéndose en sus propias contradicciones: en efecto, ambos partidos apoyaban la misma idea fundamental, y es así que el tránsito a la inversión de posiciones, es decir, el conservadurismo científico puritano y el progresismo liberal, fue imperceptible⁹⁹.

El comercio era una de las bases del crecimiento de las colonias norteamericanas. No repetiremos aquí las estrechas conexiones entre el espíritu protestante y el capitalismo, que ya ha desarrollado incontestablemente M. Weber¹⁰⁰. Resaltemos, sin embargo, que, si bien la “vocación” del puritano era índice de su santidad, en pleno régimen calvinista, 1639, un mercante podía ser condenado por excederse en sus ganancias¹⁰¹. Esto generó, como es de suponer, una irritación en los liberales. Ante ella, el calvinismo se quedó sin respuestas: en efecto, lo único que había hecho el traficante de marras era ejercer su derecho de ganancia con la mejor intención, es decir, cumplir su “vocación” y, *ergo*, confirmarse como “santo”. Una vez más, como en el tema anterior de la vacunación, el puritanismo se veía enfrentado con sus mismos principios. Según R. H. Tawney, el conflicto principal de la mentalidad era su incapacidad de crear una casuística comercial, lo que “tenía sus raíces, no meramente en obstáculos ofrecidos por la cada vez más recalcitrante oposición de un ambiente comercial, sino, como todas las fallas que son significativas, en el alma del puritanismo mismo”¹⁰². Ya en 1726, poco tiempo después de finalizado el proceso de transición hacia la modernidad, pero sobre bases esbozadas en 1715, se pudo decir que la colonia de Nueva Inglaterra se había instalado “para acrecentar el comercio de la nación y expandir sus dominios”¹⁰³, con lo que el ideal de la tierra prometida quedaba absolutamente desbaratado. Con la caída puritana, el impulso hacia el comercio que respondía a sus bases más íntimas, es decir, a la noción de pacto, se había pervertido: cuando “pasó la exacerbación del entusiasmo religioso, cuando la búsqueda exaltada del reino de Dios convirtiéndose en austera virtud profesional, cuando las raíces religiosas comenzaron a secarse y a ser sustituidas por consideraciones utilitarias” las bases capitalistas quedaban sentadas a partir de la secularización de las esperanzas puritanas. Y es precisamente por contar con bases religiosas tan profundas que “los americanos ponen una especie de heroísmo en su manera de hacer el comercio”¹⁰⁴.

Con estas tres bases, el puritanismo realizó, hacia 1720, el proceso de profanación que llevaría a la mentalidad norteamericana moderna. La idea de progreso se afianzó y desarrolló; la noción de “nuevo Israel” logró una extensión democrática que la hizo accesible a todos¹⁰⁵. Los pasos en dirección del mundo moderno ya estaban dados,

sólo quedaba desarrollar sus potencialidades. Y todo ello, con una raíz tan endeble como un pueblo que, considerándose elegido, migra a Norteamérica esperando encontrarse allí con su Divinidad. La caída es, sin dudas, inmensa, y su explicación no podría ser expresada de mejor manera que como lo hizo Tocqueville: “Cuando una religión cualquiera ha echado raíces profundas en el seno de una democracia, guardáos de quebrantarla; tratad más bien de conservarla cuidadosamente (...), no intentéis arrancar a los hombres de sus antiguas opiniones religiosas para sustituirlas por otras nuevas, pues en el tránsito de una fe a otra hay peligro de que, hallándose el alma vacía de creencias por un momento, el amor por los goces materiales se extienda y llegue a ocuparla por completo”¹⁰⁶.

Bibliografía citada

A. Fuentes

- AGRIPPA, Henry, *La Philosophie Occulte*, París, 1910-11, 2 vols.
- AGUSTÍN, SAN, *La Ciudad de Dios*, Bs As, 1989, 2 vols.
- *Biblioteca de Adam Winthrop*, <<http://www.millersv.edu/%7Ewinthrop/awl.html>>, 03/08/2005.
- BOYER, Paul y NISSENBAUM, Stephen (eds), *The Salem Witchcraft Papers: verbatim transcripts of the legal documents of the Salem witchcraft outbreak of 1692*, <<http://etext.virginia.edu/salem/witchcraft/texts/BoySal1.html>>, 03/08/2005, 3 vols.
- BURR, George Lincoln (ed.), *Narratives of the Witchcraft Cases, 1648-1706*, en <<http://etext.virginia.edu/toc/modeng/public/BurNarr.html>>, 03/08/2005.
- CALEF, Robert, *More Wonders of the Invisible World*, Boston, 1865.
- *Canon de Dort* (1619), <<http://www.nccn.net/%7Eecrcgv/lit/cod.htm>>, 03/08/2005.
- COLÓN, Cristóbal, *Textos y Documentos Completos*, Madrid, 1982.
- *Confesión de Westminster* (1646), <http://www.reformed.org/documents/index.html?mainframe=westminster_conf_of_faith.html>, 03/08/2005.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de Relación de la Conquista de México*, Madrid, 1982.
- COTTON, John, *Carta a Lord Say and Sele* (1636), <<http://www.skidmore.edu/%7Etkuroda/hi321/LordSay&Sele.htm>>, 03/08/2005.
- DEE, John, *La Monade Hieroglyphique*, París, 1925.
- D'OLWER, Luis N., (ed), *Cronistas de las Culturas Precolombinas*, México, 1963.
- HALE, John, *A Modest Inquiry Into de Nature of Witchcraft*, Boston, 1702.
- HAWTHORNE, Nathaniel, *Complete Tales and Sketches*, New York, 1982.
- HEIMERT, A., DEL BANCO, A. (eds), *The Puritans in America*, Cambridge [Mass], 1985.
- LUTERO, Martín, *Del Arbitrio Siervo*, en *Obras Completas de...*, Bs As, 1976, 7 vols, tomo III.

- MATHER, Cotton, *Memorable Providences Relating to Witchcraft and Possessions* (1689), <http://www.law.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/salem/ASA_MATH>, 03/08/2005.
- ———, *Magnalia Christi Americana*, Boston, 1853, 2 vols.
- ———, *Wonders of the Invisible World*, Boston, 1865.
- ———, *Biografía de William Phips*, <<http://www.graveworm.com/occult/texts/mather.html>>, 03/08/2005.
- , *Thaumatographia Pneumatica*, <<http://www.graveworm.com/occult/texts/thaumat.html>>, 03/08/2005.
- MATHER, Increase, *Cases of Conscience concerning Evil Spirits*, Boston, 1693.
- MORTON, Thomas, *Revels in New Canaan*, <<http://personal.pitnet.net/primarysources/-morton.html>>, 03/08/2005.
- *Mourt's Relation* (1622), <<http://members.aol.com/calebj/mourt.html>>, 03/08/2005.
- *Pactos de Fundación de Ciudades de Nueva Inglaterra*, <<http://personal.pitnet.net/primarysources/covenants.html>>, 03/08/2005.
- PUTNAM, Anne, *Confesión*, <<http://personal.pitnet.net/primarysources/-putnam.html>>, 03/08/2005.
- *Reasons for the Plantation in New England* (1628), <<http://www.winthropsociety.org/doc-reasons.php>>, 03/08/2005.
- *Registros de la Caza de Brujas de Nueva York* (1665), <<http://homepages.rootsweb.com/~7Etmetrvlr/hd10.html>>, 03/08/2005.
- *Registro de la Iglesia de Salem Village*, <<http://etext.lib.virginia.edu/salem/witchcraft/-villgchurchcrd.html>>, 03/08/2005.
- *Registros del Juicio a Anne Hutchinson*, <http://www.anehutchinson.com/anne-hutchinson_trial_001.htm>, 03/08/2005.
- *Registro del Juicio a Robert Keayne*, <<http://personal.pitnet.net/primarysources/keayne.html>>, 03/08/2005.
- [WILLARD, Samuel], *Some Miscellany Observations... Respecting Witchcraft* (1692), <<http://etext.lib.virginia.edu/salem/-witchcraft/texts/willard>>, 03/08/2005.
- WILLIAMS, Roger, *The Bloody Tenet of Persecution for the Cause of Conscience*, <<http://www.constitution.org/bcp/religlib.htm#001>>, 03/08/2005.
- WINSLOW, Edward, *Good News from New England* (1624), <http://members.aol.com/-calebj/good_news.html>, 03/08/2005.
- WINTHROP, John, *Experiencia*, <<http://www.millersv.edu/%7Ewinthrop/jwexp.html>>, 03/08/2005.
- ———, *A Model of Christian Charity* (1630), <http://www.winthropsociety.org/doc_charity.php>, 03/08/2005.

B. Estudios

- ADAMS, G. A., "The Specter of Salem in American Culture", *OAH Magazine of History* (Julio, 2003).

- ANZILOTTI, Cara, “Reseña de L. W. Carlson, *A Fever in Salem: A New Interpretation of the New England Witch Trials*”, en *Historian* 63, Issue 4 (Verano, 2001).
- ASPINWALL, Bernard, *El Reino Unido y América: Influencia Religiosa*, Madrid, 1992.
- BARON, Salo W., *John Calvin and the Jews*, Jerusalem, 1965.
- BURY, John, *The Idea of Progress*, New York, 1955.
- BUTLER, Jon, “Magic, Astrology and the Early American Religious Heritage, 1600-1760”, en *American Historical Review* 85 (Abril, 1979).
- CARO BAROJA, Julio, *Las Brujas y su Mundo*, Madrid, 1973.
- CREWS, Frederick, “The Legacy of Salem”, en *Skeptic* 5, Issue 1 (1997).
- ELIADE, Mircea, *El Mito del Eterno Retorno*, Madrid, 1982.
- ———, *Mitos, Sueños y Misterios*, Bs As, 1961.
- ———, “Paraíso y Utopía: Geografía mítica y Escatología”, en *La Búsqueda*, Bs As, 1984.
- ———, *Tratado de Historia de las Religiones*, México, 1997.
- FRAZER, George J., *La Rama Dorada*, México, 1979.
- GREEN, Samuel A. (ed.), *Groton in the Witchcraft Times*, Groton, 1883.
- HARLEY, David, “Explaining Salem”, en *American Historical Review* (Abril, 1996).
- HOFFER, Peter C., *The Salem Witchcraft Trials*, Kansas, 1997.
- JESI, Furio, *Mito*, Barcelona, 1976.
- MALTBY, William, *La Leyenda Negra en Inglaterra*, México, 1982.
- MILLER, Perry, *The New England Mind: from Colony to Province*, Cambridge [Mass], 1953.
- ———, *The New England Mind: the Seventeenth Century*, Cambridge [Mass], 1963.
- MURENA, Héctor A., *El Pecado Original de América*, Bs As, 1965.
- ORTEGA Y MEDINA, Juan A., *La Evangelización Puritana en Norteamérica*, México, 1976.
- PUTNAM, Anne; “Salem’s Curse: The outbreak of Witchcraft Hysteria in Colonial Massachusetts”, en *Kid’s View of Colonial America*, 2000.
- SEZNEC, Jean, *The Survival of Pagan Gods*, New York, 1953.
- SCHÖNWÄLDER, Anne, “The Salem Witch Trials of 1692”, <<http://studweb.euv-frankfurt-o.de/~euv-5331/salemwt.html>>, 03/08/2005.
- STARKEY, Marion L., *La Caza de Brujas: el diablo en Salem*, Bs As, 1961.
- TAWNEY, Robert H., *Religion and the Rise of Capitalism*, NY, 1950.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *La Democracia en América*, Madrid, 1984, 2 vols.
- WEBER, Max, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Barcelona, 1969.
- WOOLF, Alan, “Witchcraft or Mycotoxin? The Salem Witch Trials”, en *Journal of Toxicology, Clinical Toxicology* 38, Issue 4 (Junio, 2000).
- YATES, Francis A., *La Filosofía Oculta en la Época Isabelina*, México, 1982.

NOTAS

¹ P. Miller da un tratamiento desarrollado del tema en el IV libro de su *The New England Mind: The Seventeenth Century*.

² “La idea del progreso, aún cuando fuera entendida sólo vagamente, ejerció una influencia poderosa en el desarrollo de la civilización en los Estados Unidos” (C. A. Beard, en su “Introduction” a J. Bury, *The Idea of Progress*, NY, 1955, p. xxxi).

³ Lo que precede no es más que un torpe resumen de las tesis principales de M. Eliade. Se encuentran desarrolladas en profundidad sobre todo en *El Mito del Eterno Retorno*, Madrid, 1982; y en *Mitos, Sueños y Misterios*, Bs. As., 1961. Continuaremos utilizándolo todo a lo largo de esta parte.

⁴ Véase sobre todo esto H. A. Murena, *El Pecado Original de América*, Bs. As., 1965.

⁵ P. Miller, *The New England Mind: From Colony to Province*, p. 19. Todo ese capítulo (el primero de la obra, pp. 19-26) trata de este tema.

⁶ Sobre él y el horror puritano que producía, véase M. Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, México, 1997, § 118.

⁷ Por Thomas Morton. El fragmento puede consultarse en <http://personal.pitnet.net/primarysources/-morton.html>.

⁸ Véase su relato “The May-Pole of Merry Mount”, incluido en el volumen I de sus *Twice-Told Tales* (1837) (cf también la edición completa de sus relatos y sketches realizada en Nueva York, el año de 1982, p. 360 y ss. y notas *ad loc*).

⁹ Como también aclara Eliade en las obras citadas, sobre todo las referidas en nota 158.

¹⁰ Sobre ella, véase Frazer, *op cit*, p. 657-661.

¹¹ *Ibid*, p. 332 y ss.

¹² Según C. Mather en su biografía de William Phips disponible en <http://www.graveworm.com/occult/texts/-mather.html>. Este documento ha sido extractado de *Magnalia Christi Americana*, I, p. 205.

¹³ *Ibid*, pág. 204. ¿Qué es toda la brujería, sino una “blasfemia imitación de ciertas cosas registradas sobre nuestro Salvador, o Sus Profetas, o los santos del Reino de Dios”? (C. Mather, *Wonders of the Invisible World*, p. 245-246).

¹⁴ Increase Mather, cit en *ibid*, pág. 87, y lo mismo en p. 401.

¹⁵ “Se me apareció una aparición de un hombre viejo y de pelo gris con una gran nariz que me torturaba y casi me ahogaba y me urgía a escribir en el libro (...). Dijo que era mi abuelo, porque mi padre solía llamarlo padre, pero yo le dije que no lo llamaría abuelo” (SWP, I, p. 323).

¹⁶ Sarah Good entrega su hijo al diablo porque no puede mantenerlo (*ibid*, II, p. 375).

¹⁷ Si a las brujas se les aparece el Hombre Negro (por citar aquí sólo un caso, véase la acusación contra Rebecca Nurse, *ap Burr, op cit*, p. 156), a las niñas las visita el Hombre Blanco, que las lleva a un lugar “sin velas ni sol, pero llevo de luz y brillo, donde una gran multitud vestidos de blanco cantan [... pasajes de la Biblia]. Ella no quería dejar esa paz, y le dolía no poder permanecer más tiempo” (Mercy Lewis, en C. Mather, *op cit*, p. 161). Cuenta lo mismo Margaret Rule, en Calef, *More Wonders of the Invisible World*, pp. 39-40.

¹⁸ “¿Goodwife [Rebecca] Nurse, vete, vete, vete! ¿No te avergüenzas, una mujer de tu profesión, de afligir a una criatura así? ¿Qué mal te hice en mi vida? Tienes sólo dos años más por vivir, y luego el Demonio atormentará tu alma, porque tu nombre se ha borrado del Libro de Dios, y nunca será puesto en el Libro de Dios de nuevo (...). Sé lo que querías (entendimos que se refería a su alma) pero está fuera de tu alcance; está vestida con las ropas blancas de la Rectitud de Cristo” (D. Lawson, *A Brief and True Narrative of... Witchcraft at Salem Village, ap Burr, op cit*, p. 157).

¹⁹ “¿Son las manos del diablo [...] tan deseables como para hacer inevitable que uno se arroje a ellas, cuando las manos del Salvador están aún abiertas para recibiros, para aliviaros?” (C. Mather, *Thaumatrographia Pneumatica*, 11, disponible en <http://www.graveworm.com/occult/texts/-thaumat.html>).

²⁰ C. Mather, *Magnalia Christi Americana*, I, p. 10.

²¹ Así lo dice Abigail Williams. En su acusación a Rebecca Nurse por ofrecerle “el Libro”, dice que “ella había resuelto que no lo tomaría, diciendo varias veces: ‘No lo haré, no lo haré, no lo haré, no lo tomaré, no sé qué libro es ese: Estoy segura de que no es ningún libro de Dios, es el libro del Diablo, por lo que sé’” (Deodat Lawson, *ap Burr, op cit*, pp. 153-154).

²² Según William Barker Sr, que además lo firma con su sangre (SWP, I, p. 65).

²³ *Ibid*, II, p. 405.

²⁴ Citamos los casos en que se presenta:

Mary Barker (*ibid*, I, pp. 59-60); William Barker Jr (*ibid*, p. 74); Deliverance Hobbs (*ibid*, p. 91); Mary Bridges (*ibid*, p. 135); Sarah Bridges (*ibid*, p. 139); Sarah Carrier (*ibid*, p. 201); Martha Corey (*ibid*, pp. 258, 266); Rebecca Eames (*ibid*, pp. 279-280); Sarah Good (*ibid*, II, p. 372); Elizabeth Hart (*ibid*, p. 382); Deliverance Hobbs (*ibid*, p. 424); Elizabeth How (*ibid*, p. 434); Elizabeth Johnson Sr (*ibid*, p. 500); Elizabeth Johnson Jr (*ibid*, p. 502); Richard Carrier (*ibid*, p. 529); Andrew Carrier (*ibid*, p. 530); Mary Osgood (*ibid*, p. 615); Hannah Post (*ibid*, p. 643); Mary Warren (*ibid*, III, p. 799).

²⁵ En efecto, una víctima (Mercy Lewis) acusa a George Burroughs de llevarla a la cima de una montaña, donde le ofrece “poderosos y gloriosos reinos (...) si firmara su libro” (C. Mather, *Wonders of the Invisible World*, p. 281, véase declaración original en *SWP*, I, p. 169: “El 9 de mayo el señor Burroughs me llevó a la cima de una altísima montaña y me mostró todos los reinos de la tierra y me dijo que me los daría todos si firmara su libro, y si no, me tiraría y quebraría el cuello”.

²⁶ En el juicio a Bridget Bishop Ann Putnam “dice que ella [Bishop] llama al diablo su dios” (*ibid*, p. 86); El diablo se aparece a Sarah Bridges como un hombre que dice llamarse Jesús, diciéndole que “debe servirle y adorarlo”. “Debe renunciar a Dios y Cristo y prometer servirlo, y yo lo hice” (*ibid*, p. 139); Philip English se le aparece a Susannah Sheldon y le dice que este es el Dios de ella (*ibid*, p. 320); El diablo dice a Mary Lacey Jr: “Dijo que era un dios y señor para mí” (*ibid*, II, p. 522), lo mismo que a Mary Marston (*ibid*, p. 546) y a la esclava Tituba (*ibid*, III, p. 753); y a Richard Carrier “dijo (...) que era Cristo y que debía creerle y creo que lo hice” (*ibid*, II, p. 528).

²⁷ Como a Mary Barker (*ibid*, I, pp. 59-60) y Mary Osgood (*ibid*, II, p. 615); Elizabeth Johnson promete servirlo y adorarlo (*ibid*, p. 500); a Mary Lacey Jr el diablo pide rezos y dulcía (*ibid*, p. 522).

²⁸ Los casos en que aparece:

Elizabeth How es bautizada por el diablo en un río, después de haberlo adorado (*ap Burr, op cit*, p. 240); aparece lo mismo o muy similar en el caso de Mary Barker (*SWP*, I, pp. 59-60); William Barker Jr (*ibid*, p. 074); Sarah Bridges (*ibid*, p. 139); Sarah Carrier (*ibid*, p. 201); Elizabeth Johnson Sr (*ibid*, II, p. 500); Elizabeth Johnson Jr (*ibid*, p. 504); Stephen Johnson (*ibid*, p. 509); Richard Carrier (*ibid*, p. 529); Mary Osgood (*ibid*, p. 615); Hannah Post (*ibid*, p. 643); Sussanah Post (*ibid*, p. 647); Johanna Tyler (*ibid*, III, p. 775); Mercy Wardwell (*ibid*, p. 781); Samuel Wardwell (*ibid*, p. 784); Sarah Wardwell (*ibid*, p. 791).

²⁹ Los casos en que se da esta situación:

A Mary Bridges, el diablo le dice que le sirva a cambio de ropas finas y dinero (*ibid*, I, pp. 134-

5); el diablo promete a Ann Foster prosperidad pero no cumple (*ibid*, p. 343); Sarah Hawkes “prometió servir al diablo 3 o 4 años y darle su alma y cuerpo y (...) firmó un papel que él le ofreció (...) como confirmación del pacto. Le dijo que obtendría lo que quisiera pero nunca tuvo nada de él” (*ibid*, p. 387); “¿y qué harían ellos [los diablos] por tí [Abigail Hobbs]? – Me darían ropas finas – ¿Y lo hicieron? – No” (*ibid*, II, p. 407); a Elizabeth Johnson Sr se le ofrece “gloria y felicidad y gozo” si sirve al diablo pero todavía no había obtenido nada (*ibid*, p. 502); a Stephen Johnson se le promete un par de zapatos que no recibe (*ibid*, p. 509); “[El diablo] Me dijo [a Mary Lacey Sr] que no tuviera miedo de nada y que él no me entregaría, pero se ha probado un mentiroso desde el comienzo” (*ibid*, p. 520); a otro acusado el diablo le dice que le sirva, que le dará ropas nuevas y un caballo (*ibid*, p. 528); a Mary Osgood “le prometió abundancia de satisfacción y tranquilidad en su vida futura pero nunca hizo nada y ella vivía más miserable y descontenta desde entonces que nunca antes” (*ibid*, p. 616); a Mary Toothaker promete que no será acusada y, si lo es, será declarada inocente, “pero ahora comprende que ha sido engañada” (*ibid*, III, p. 767); Samuel Wardwell pacta que no le faltará nada, pero el demonio no cumple (*ibid*, p. 787).

³⁰ Del mismo modo que los acusadores son necesariamente inocentes si pueden identificar culpables. Sobre esto, fundamental para la comprensión del fenómeno de la caza de brujas, hemos tratado ya más arriba.

³¹ De lo que hemos visto ejemplos más arriba. El ofrecimiento aparece en la tentación de Elizabeth Parris, hija del ministro de Salem y primera afectada por la brujería: el Hombre Negro se le aparece y le dice que “si se dejara regir por él, ella tendría cualquier cosa que quisiera e iría a una Ciudad Dorada” (Lawson, *ap Burr, op cit*, p. 160).

³² Ejemplos:

“El discurso entre las brujas en la reunión en la Villa de Salem era que habrían de atacar allí para instaurar el Reino del Diablo” (Ann Foster, *SWP*, I, p. 343); Elizabeth Johnson Jr acuerda “derribar el reino de Cristo y establecer el reino del diablo” (*ibid*, II, p. 504); “El diablo quería instalar su reino allí [en la Villa de Salem] y tendríamos días felices y habría mejores tiempos si le obedecíamos” (Mary Lacey Jr, *ibid*, p. 522), deben también instalar al diablo en su trono (*ibid*, p. 529). Si obedecían al diablo tendrían coronas en el infierno (*ibid*, p. 523); “el acuerdo era afligir personas y derribar el reino de Cristo e instalar el reino del diablo y tendríamos días felices” (*ibid*, p. 529); Mary Toothaker revela que “el fin de poner su mano en el libro era venir y afligir y establecer el reino del Diablo” (*ibid*, III, p. 769).

³³ En la nota anterior citamos casos que afirmaban que con el reino diabólico habría “días felices”. Pero esto puede verse mucho más desarrollado en, por ejemplo, la afirmación siguiente de William Barker Sr: “El designio de Satán era instituir su propio culto, abolición de todas las iglesias del país, caer sobre Salem luego y a partir de allí a todo el país, dijo el Diablo prometió que su gente viviría satisfactoriamente y que todos serían iguales, que no habría día de la resurrección ni del

Juicio, ni castigo ni vergüenza por el pecado (...) El hombre negro insistió para que se derribara el **reino de Cristo y se impusiera el reino del Diablo'** (*ibid*, I, p. 66). Las características del futuro reino del demonio son, no es difícil verlo, exactamente opuestas a las propias de las colonias del "nuevo Israel".

³⁴ Lawson, *Remarks concerning the Accused*, 6 y 7, en Burr, *op cit*, p. 163.

³⁵ Citemos, entonces:

Abigail Williams cuenta "que las brujas tenían un día de Sacramento ese día [31 de marzo del año de 1692] en una casa de la Villa, y que tenían Pan Rojo y Bebida Roja" (Lawson, *ap ibid*, p. 160). Se lo ofrecen a Mercy Lewis, que lo rechaza: "Ese no es el Pan de la Vida, no es el agua de la Vida, Cristo da el pan de la vida, no lo tomaré!" (*ibid*, pp. 160-1). Según Calef, Williams "veía un gran número de personas de la Villa asistiendo a la administración de un sacramento paródico, donde tomaban pan tan rojo como carne cruda y una bebida roja" (Calef, *ap ibid*, pp. 345-6). Thomas Brattle habla del Libro, de un bautismo diabólico y de "parodias de sacramentos" (*ibid*, p. 174); Cloyse y Good son diaconesas en el sacramento invertido del diablo (*SWP*, II, p. 659). La inversión del ritual sacramental se halla también en los casos de William Barker Sr (*ibid*, I, p. 66); George Burroughs, que es diácono, y come pan y sangre (*ibid*, pág. 173). También predica y administra el sacramento (*ibid*, II, pág. 363). Otras apariciones, en Giles Corey (*ibid*, I, p. 245); Martha Corey (*ibid*, p. 258, 266); Abigail Hobbs (*ibid*, II, p. 410); Deliverance Hobbs (*ibid*, p. 424); Elizabeth Johnson Jr (*ibid*, p. 502); Rebecca Johnson (*ibid*, p. 507); Andrew Carrier (*ibid*, p. 530); Sussanah Post (*ibid*, p. 647).

³⁶ *Apud* Burr, *op cit*, p. 245. Mather lo compara con la llegada de indios a México "bajo conducción del Diablo, muy extrañamente emulando lo que el Bendito Dios dio a Israel en el desierto" (*ibid*). "El Diablo que así imitó lo que fue en la comunidad del Antiguo Testamento, ahora entre nosotros imita los asuntos de la iglesia en el Nuevo" (*ibid*, pp. 245-6).

³⁷ Véase nota 190 y J. Hale, *op cit*, p. 30. También: la declaración de Elizabeth Johnson Jr, en que relata una reunión con un hombre bajo como ministro, que no es otro Burroughs (*SWP*, II, p. 504), del mismo modo que quien aparece en la declaración de Sarah Bibber (quien declara haber encontrado la aparición de un "hombre pequeño como un ministro en un traje negro que me pinchó") es también él (*ibid*, I, p. 167).

³⁸ *Ibid*, p. 164.

³⁹ "Para el gran jurado, lo que Abigail Hobbs y otras confesoras relataron de Burroughs era la antítesis del buen ministro puritano, porque administraba sacramentos a las brujas" (P.C. Hoffer, *op cit*, p. 117).

⁴⁰ *SWP*, I, p. 177.

⁴¹ Es decir, católico. La oposición constante a todo lo romano, especialmente con el jesuitismo, ha aparecido en alguna cita anterior. Agreguemos aquí que los espíritus atormentadores comprenden el latín, pero no el griego ni el hebreo (C. Mather, *Memorable Providences Relating to Witchcraft and Possessions*, I, 28), exactamente igual que la mayoría de los clérigos de la Iglesia latina.

⁴² *Ibid*, I, 20. El autor agrega, muy sutilmente: “espero no haber perjudicado el crédito de los libros diciendo cuánto el Diablo los odiaba”.

⁴³ C. Mather, *Wonders of the Invisible World*, p. 225.

⁴⁴ Véase Calef, *ap Burr*, *op cit*, p. 345.

⁴⁵ Véase nota 64.

⁴⁶ Una niña afligida a la que Mather lleva a su casa para investigar su comportamiento no puede entrar al estudio del prócer mientras está siendo afligida por motivos que Mather atribuye más al cariño (que la joven le tendría que verdaderos (es decir, los que el diablo le revelaba). La idea parece ser que la santidad del “santo” espantaba a la niña poseída (C. Mather, *Memorable Providences Relating to Witchcraft and Possessions*, I, 23).

⁴⁷ El fragmento aparece en Burr, *op cit*, pág. 323, nota 203.

⁴⁸ También podemos citar aquí lo siguiente: antes de la irrupción de la brujería, una mujer apoya a Elizabeth How para que sea aceptada en la Comunión, contra la voluntad de toda la congregación. En realidad, era un engaño de How, que quería simular ser “una Santa Preciosa de Dios” (C. Mather, *ap Burr*, *op cit*, p. 238 y declaraciones en *SWP*, II, págs. 450-2).

⁴⁹ “Nótese aquí que cuando hubo confesado [Sarah Hawkes] todo (...) menos el renunciamiento a su primer bautismo no podía acercarse a las afligidas sin atormentarlas con sus ojos, pero cuando recordó y confesó que había renunciado (...) entonces se reconciliaron y pudieron tomarse de la mano libremente” (*SWP*, II, p. 388).

⁵⁰ *Ibid*, I, p. 231.

⁵¹ C. Mather, *Wonders of the Invisible World*, p. 404.

⁵² “Había varias palabras que sus atormentadores [de Margaret Rule] no le dejaban escuchar,

especialmente palabras de rezo, y sin embargo ella podía escuchar las letras de esas palabras claramente mencionadas como para entender su significado” (C. Mather, en Calef, *More Wonders of the Invisible World*, p. 38). Martha Carrier ataca a un testigo en la iglesia de tal manera que “me ensordecí del todo y no pude escuchar nada de la plegaria ni del canto” (*SWP*, I, p. 192). A Mary Osgood, incluso, se le aparece un gato que la distrae de su rezo a Dios y en lugar de eso reza al demonio (*ibid*, II, 615).

⁵³ El Diablo tienta a Mary Toothaker para que no rece (*ibid*, III, p. 767).

⁵⁴ Como Giles Corey (*ibid*, I, p. 243) o Philip English, que incluso lleva al demonio en forma de hombre negro (*ibid*, p. 320).

⁵⁵ Ann Foster “dijo que ella anteriormente había frecuentado la reunión pública para adorar a Dios pero el diablo tenía tanto poder sobre ella que ella no podía prosperar allí y que era su ruina” (*ibid*, p. 343).

⁵⁶ El diablo impide confesar a Sarah Hawkes (*ibid*, II, p. 387) y a Richard Carrier (*ibid*, II, p. 526); acusan a Dorcas Hoar de haber “un hombre murmurando en su oreja y [de] que nunca confesaría” (*ibid*, p. 390).

⁵⁷ Véase sobre esto, la declaración de Rebecca Nurse en nota 68.

⁵⁸ En su *La Democracia en América*, II, pág. 117. Es de notar que tenemos aquí una prefiguración de un cambio fundamental pero sobre el que no profundizaremos aquí: los numerosos casos de locura, señaladamente en asesinos seriales, que muestra la sociedad norteamericana. Niños y adultos que tirotean en las calles, sin motivo aparente alguno, a decenas de personas; hombres que, aislados y solitarios, idean sistemas de perversión social. Evidentemente, la apetencia de un “algo más” es omnipresente en la mentalidad norteamericana moderna, si bien subyacente y sólo aflorando en individuos sujetos a grandes crisis psicológicas. Otros aspectos de esto mismo, no por eso secundarios, pueden ser las diversísimas sectas religiosas, la variación infinita de iglesias dentro de las religiones reconocidas, etc. Volveremos sobre esto último, aunque bajo otro punto de vista.

⁵⁹ P. Miller, *op cit*, pág. 191.

⁶⁰ “Más de una vez se ha dicho (...) que la brujería de Salem fue la roca en que la teocracia trastabilló” (Burr, *op cit*, p. 197, n. 91). “Todas sus [de Cotton Mather] aspiraciones estaban atadas en esas pocas páginas que envió a Salem” recomendando prudencia en los juicios (Hoffer, *op cit*, p. 93).

⁶¹ Admite, por ejemplo, que “[Salem] fue la última vez que un rector de Massachusetts, en un momento de duda, consultó formal y oficialmente el consejo de las iglesias” (*op cit*, p. 195). Las consecuencias de esto pueden parecer menores, pero la insistencia de la división entre la política y el estado era algo inconcebible dentro del puritanismo. Sólo un *outsider* como Roger Williams podía proponerlo, horrorizando, sin embargo, al buen calvinista de Massachusetts (véase *The Bloody Tenet of Persecution for the Cause of Conscience*, disponible en <http://www.constitution.org/bcp/religlib.htm#001>). El prócer puritano Cotton Mather, en la primavera de 1692 “estaba en la cresta de la ola (...). Pero (...) la vida de allí en más sería una continua e incesante derrota, comenzando con el golpe mortal de la brujería” (Miller, *op cit*, p. 402).

⁶² J. Hale, *op cit*, p. 10.

⁶³ Del mismo, *ap Burr op cit*, p. 426.

⁶⁴ D. Harley, *art cit*, p. 327.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ “Durante las brujerías, y en cierta medida a través de ellas, la gente reflexiva de Massachusetts cruzó la vertiente que separa el pensamiento mágico y misterioso de fines del medioevo, del clima de opinión más racional que conocemos como ‘la Ilustración’” (M. L. Starkey, *op cit*, p. 9).

⁶⁷ G. A. Adams, “The Specter of Salem in American Culture”, *OAH Magazine of History* (Julio 2003), pp. 24-5.

⁶⁸ *Ibid*, p. 26.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ A. de Tocqueville, *op cit*, I, p. 212.

⁷¹ Pero esto también se secularizaría: ya veremos cómo.

⁷² Para todo lo que sigue, véase (aunque con la debida precaución, ya que se trata de una apología) la obra de J. Bury, *The Idea of Progress*.

⁷³ *Ibid*, p. 5.

⁷⁴ Véase Miller, *op cit*, índice, *sv Chiliasm*. Veremos en un instante las consecuencias de ello a otro respecto.

⁷⁵ *Ibid*, p. 22.

⁷⁶ *Op cit*, p. 207. Recordamos aquí las declaraciones de John Hale, citadas más arriba.

⁷⁷ “Como las Escrituras no saben nada de una bruja pactando o comandando, del mismo modo la razón no puede concebir cómo mortales podrían, a través de su maldad, llegar a poder mandar ángeles, ángeles caídos, contra sus vecinos inocentes” (Calef, *ap Burr*, *op cit*, p. 390). “Para cualquiera decir que una bruja es aquella que hace un pacto con, y manda sobre, Diablos, etc., es ciertamente hacer la Ley Divina vana e ininteligible” (*ibid*, p. 391).

⁷⁸ Y en efecto, para cada vez más sectarios (cuáqueros, episcopalistas, etc), “el razonamiento pactual no tenía sentido” (P. Miller, *op cit*, p. 178). Éstos, por el Acta de Tolerancia, no podían ser acallados, y en 1690 los Mather se ven forzados a reconocer que el libre ejercicio religioso era un derecho humano (*ibid*, págs. 164-6). Tenemos aquí un precedente de la democratización de Norteamérica.

⁷⁹ Examinación de Nehemia Abbot, en *SWP*, I, p. 49.

⁸⁰ “Los teólogos federales habían aceptado la idea del pacto de una bruja con tanta mayor facilidad cuanto que les ofrecía una analogía [invertida] en el reino diabólico para su tesis central (...). Pero Calef ahora declaró que la teoría pactual no tenía fundamento escritural, sino que era una fantasía pagana adherida a la Verdad cristiana por los papistas” (Miller, *op cit*, p. 255). En 1698, esto se decía abiertamente (*ibid*, p. 243).

⁸¹ Vimos la confesión de una acusadora en contrario. Agreguemos solamente aquí la declaración de una muchacha de Wenham que dice que, en el momento de ser ejecutada, Mary Esty se le presentó diciéndole que era inocente, junto con la esposa de John Hale. No habló entonces, porque “pensaba que era culpable (...) pero ahora cree que todo es un engaño del Diablo” (en Burr, *op cit*, p. 370, nota 286). Hale, luego de esto, cambia de posición (hasta ese momento había sido juez). Arrepintiéndose, termina seguro de que “el Diablo puede afligir en figura de un buen hombre” (Calef, *ap Burr*, p. 369).

⁸² En efecto, algo más de un siglo después, los norteamericanos “niegan con gusto todo lo que no pueden comprender, lo que les lleva a descreer de lo extraordinario y sentir una repugnancia casi invencible por lo sobrenatural” (A. de Tocqueville, *op cit*, II, p. 10).

⁸³ En Burr, *op cit*, pág. 186. Lo mismo en el cierre de la carta (*ibid*, p. 190).

⁸⁴ *Ibid*, p. 189.

⁸⁵ En el lugar citado en nota 206.

⁸⁶ *Vid* notas 152 y 70, respectivamente.

⁸⁷ En efecto, si se han cometido excesos en Salem, “entonces, aunque nuestro caso sea por demás miserable, debe sin embargo decirse de Nueva Inglaterra: ‘Tú te has destruido a ti misma, y trajiste esta grande miseria sobre ti’” (R. Calef, *More Wonders of the Invisible World*, p. X).

⁸⁸ *Op cit*, p. 239.

⁸⁹ J. A. Ortega y Medina, *op cit*, p. 165.

⁹⁰ *Ibid*, nota 108.

⁹¹ “Los americanos confunden de tal modo en su espíritu el cristianismo y la libertad, que es casi imposible hacerles concebir el uno sin la otra” (A. de Tocqueville, *op cit*, I, p. 293).

⁹² “Si los americanos, que han entregado el mundo político a los ensayos de los innovadores, no hubieran separado su religión de él, ¿a qué podría atenerse, en medio del flujo y reflujo de las opiniones humanas?” (*ibid*, I, p. 298).

⁹³ Un prócer puritano, John Cotton, llega a decir: “La democracia no concibo que Dios la haya ordenado como un gobierno apropiado para la iglesia o el bienestar común” (en carta a Lord Say and Sele [1636], disponible en <http://www.skidmore.edu/%7Etkuroda/hi321/LordSay&Sele.htm>).

⁹⁴ A. de Tocqueville, *op cit*, I, p. 247.

⁹⁵ Véase su “Introducción” a J. Bury, *The Idea of Progress*.

⁹⁶ Cf. nota 247.

⁹⁷ No podemos pretender desarrollarlo aquí: véase el tratamiento profundo de Miller, *op cit*, pp. 345-366.

⁹⁸ “El que peca contra su Creador, que caiga en manos del médico” (Eclesiástico 38:15). En todo ese capítulo se hace, sin embargo, una apología del uso de la medicina.

⁹⁹ A esto ayudó el quiliasmo puritano del que ya tratamos. Como señala Yates sobre el puritanismo

inglés: “Los puritanos esperaban la Segunda Venida y el milenio cristiano (...). Cultivaban la ciencia haciendo el mundo más digno de ser la sede del milenio, del inminente llegada” (*op cit*, p. 307). “No llegaron el milenio ni el Mesías, pero la gran marea de esfuerzos espirituales dejó algo en las playas del tiempo cuando bajó, y en 1660 fue fundada la Real Sociedad, demostración patente de la llegada de la ciencia” (*ibid*, p. 309).

¹⁰⁰ *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Consultamos la edición que vio la luz en Barcelona, el año de 1969.

¹⁰¹ Véase, sobre este episodio, el relato extraído del diario de J. Winthrop, disponible en <http://personal.pitnet.net/primarysources/keayne.html>.

¹⁰² *Religion and the Rise of Capitalism*, NY, 1950, p. 188.

¹⁰³ J. Dummer, en Miller, *op cit*, p. 388.

¹⁰⁴ A. de Tocqueville, *op cit*, I, p. 393.

¹⁰⁵ “No se deja de repetir a los habitantes de los Estados Unidos que ellos constituyen el único pueblo religioso, ilustrado y libre (...); tienen, pues, una elevada opinión de sí mismos, y no están lejos de creer que forman una especie aparte en el género humano” (*ibid*, p. 366).

¹⁰⁶ *Op cit*, II, p. 126.

JUAN CARLOS ZURETTI *IN MEMORIAM*

El 8 de agosto de 2005 falleció el doctor Juan Carlos Zuretti a los 98 años de edad. Fue numerario, presidente entre 1981 y 1987 y miembro honorario de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina, a la que se mantuvo vinculado hasta los últimos años de su vida, asistiendo a nuestros actos y jornadas o, cuando ya se le hizo imposible dejar su casa, por la vía telefónica para dar cuenta de cómo avanzaba en un libro, que no llegó a concluir, acerca de la fundación y desarrollo de la Acción Católica Argentina. Bien podía escribir tan necesaria historia porque él se contó, en un ya lejano 1931, entre los primeros militante e integrantes del Consejo Superior de Jóvenes. Gustaba recordar que había participado de la confección del primitivo distintivo de la institución, luego modificado.

Compartió sus estudios superiores con la asistencia a la que hoy es la Facultad de Odontología y a la Facultad de Filosofía y Letras, graduándose en ambas. En esta última fue uno de los fundadores de la carrera de Ciencias de la Educación, en la que tuvo a su cargo una cátedra como profesor titular.

Fue autor de numerosas obras vinculadas con el pasado patrio, entre las que cabe recordar a *El general san Martín y la cultura*, *Iniciativas educacionales de la Revolución de Mayo*, *Belgrano y la educación*, *La enseñanza y el Cabildo de Buenos Aires* y *Breve historia de la educación*, sin olvidar sus muchos artículos sobre temas afines dados a la estampa en *Estudios*, *Criterio*, *Archivum* y el diario *El Pueblo*.

Hemos mencionado algunas de sus obras pero con toda intención dejamos para un lugar de privilegio recordar que fue autor en 1945 de *Historia Eclesiástica Argentina* y en 1972 de *Nueva Historia Eclesiástica*, ésta vasta ampliación de aquélla y de una información muy precisa sobre las obras de apostolado laico, la expansión de la educación escolar católica y la creación por la Santa Sede de numerosas diócesis. Todavía sigue siendo obra de consulta en muchas instituciones destinadas a la formación sacerdotal, en varias de las que

tuvo a su cargo, precisamente, la cátedra de Historia de la Iglesia en nuestro país, como los Seminarios de San Isidro y de La Plata. Y sin agotar la lista de establecimientos escolares en que enseñó -uno de ellos fundado por él- cabe mencionar que aún transitan por las aulas muchos docentes graduados en el Instituto del Profesorado del Consejo Superior de Educación Católica, que lo contó entre sus fundadores.

Amigo y colaborador del padre Guillermo Furlong, éste lo consideró siempre como uno de sus discípulos más sobresalientes.

Una nota distintiva de Juan Carlos Zuretti fue su permanente optimismo por un futuro mejor para la Iglesia y para la República, su espíritu comprensivo para juzgar hechos del pasado y su permanente disposición para brindar sus conocimientos a cuantos se iniciaban en los estudio superiores.

Nota de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina

NOTICIAS

VI Jornadas de historia eclesiástica argentina y archivos eclesiásticos

Se realizaron los días 9 y 10 de junio pasado en el Convento Grande de San Ramón de Buenos Aires, organizadas por la Junta de Historia Eclesiástica Argentina. Se trataron temas concernientes a la historia de la Iglesia en la Argentina, desde el s. XVI hasta el año 1966, año del acuerdo con la Santa Sede y temas generales de la evangelización de la Iglesia en América que tengan relación con el actual territorio argentino. La Comisión de Archivos Eclesiásticos trató temas vinculados a archivología e historia, aplicados a los archivos eclesiásticos y religiosos, documentos de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia, conservación preventiva, nuevas tecnologías, proyectos y experiencias.

Los trabajos presentados se distribuyeron en cinco Comisiones. La Comisión 1: “Catequesis, educación e historiografía”, fue coordinada por el P. Ignacio García Matta, actuando como Secretaria Dolores Ledesma de Casares, y se presentaron 12 trabajos, de: Williams Alcaraz, Daniel Argemi, Sergio Breccia, Luis Calvimonte, Inés Farías, Clara Helena Nougues, Néstor Osorio, José Luis Picciuolo, Irina Podgorny, Adela Repetto Álvarez y Jacqueline Vasallo.

La Comisión 2: “Figuras del Catolicismo”, fue coordinada por Jorge M. Ramallo, y se leyeron 11 trabajos de: Julieta Consigli - Ana María Martínez de Sánchez, Juan Pablo Corsiglia, Teresa Dabusti de Muñoz, Aldo Marcos De Castro Paz, Abelardo Levaggi, Guillermina Martínez Casado, Martha Páramo, Ezequiel Pavese - María Celina Meade, Hebe Pelosi, Jorge María Ramallo y Nora Siegrist de Gentile.

La Comisión 3: “Órdenes, Congregaciones, Parroquias”, fue coordinada por Estela Barbero, actuando como Secretaria Guillermina Martínez Casado; se leyeron 13 trabajos de: Stella Maris Arzuaga, Silvano G. Benito Moya, Graciela Borrelli (2 trabajos), Guillermo Nieva Ocampo - Ana Mónica González Fasani, Sandro Olaza Pallero, María Amalia Gramajo de Martínez M., Lucrecia Jijena, José Luis Kaufmann, Adrián Mercado Reynoso, Miguel Rufo, Emiliano Sánchez Pérez, Edgard Gabriel Stoffel.

La Comisión 4: “Iglesia y Sociedad” fue coordinada por el P. Luis A. Lahitou y se presentaron 13 trabajos de: Analía Bilicich, Karina Clissa de Mendiola, Alberto De Paula, Hugo Fourcade, Javier García Basalo - Mercedes García Zavaleta, Luis Alberto Lahítou, Geraldine Mackintosh, Pedro Santos Martínez, Luisa Miller Astrada, Carlos Page, Agustín Santa Cruz, María Mercedes Tenti y Juan Villegas.

La Comisión 5: “Archivos eclesiásticos” fue coordinada por Inés Farías, actuando como secretaria Josefa Delfina Riva. Se presentaron 11 trabajos de: Ana Castro, Isabel Castro Olañeta - Sonia Tell, Inés Farías (2 trabajos), Celina Lértora Mendoza - Eduardo Bierzychudec - Pablo Moyano, José Luis Picciuolo, Josefa Delfina Riva, María Celina Audisio, Celia Godoy, Silvina Roselli y María Inés Torra.

Además se realizó un panel coordinado por Inés Farías y Nora Siegrist sobre el tema: “La conservación del patrimonio escrito en los archivos eclesiásticos. Diversas experiencias, métodos tradicionales y nuevas tecnologías”.

RESEÑAS

WOLFGANG PRIEWASSEN OFM, *El Ilmo. don fray Bernardino de Cárdenas*, Asunción, FONDEC -Academia Paraguaya de la Historia, [2000] 715 pp.

La historia de este libro es tan azarosa y apasionante como la historia personal del biografiado, y la cuenta quien finalmente tuvo la dicha de verla impresa gracias a sus propios esfuerzos, Fray José Luis Salas, ofm, quien la narra en la “Presentación” (pp. 9 ss). Al parecer Fray Priewasser escribió esta extensa biografía entre los años 1920 y 1930, en Bolivia, siendo Prefecto de Misiones, manuscrito que quedó desordenado y sin corrección final. Posteriormente el material fue ordenado por fray Luis M. Oeffner, que trabajaba con Priewassen, quien a su vez retocó, añadió y mejoró el borrador. Las dificultades del manuscrito hicieron difícil la publicación, aun con los retoques de Oeffner, por lo cual en todo el siglo nada se escribió sobre la célebre polémica entre Cárdenas y los jesuitas desde el ámbito franciscano. Salas reconoce que para muchos este asunto está ya suficientemente conocido y acabado. Las publicaciones jesuitas de los últimos años -continúa Salas en p. 11- “reiterando invariablemente los mismos conceptos y puntos de vista de escritos anteriores, pareciera que dan por concluido, al menos desde la óptica jesuita, todo lo decible sobre el franciscano obispo Cárdenas, considerándolo, como lo estiman, un obispo ‘perseguidor’, ‘perjuro’, ‘calumniador’ y ‘extravagante’ y otros calificativos más del mismo calibre. Tampoco con esta obra se van a dilucidar bastantes interrogantes, pero puede ser que ayude a poner el fiel de la balanza más en equilibrio”.

Efectivamente, la biografía de Priewassen no es un escrito apologético y justificatorio de todos y cada uno de los actos de Cárdenas, sino que procura dar a conocer y leer en su contexto documentos y hechos que hasta ahora han sido leídos sólo desde la óptica de una de las partes. La personalidad misma de Priewassen, presentada sobriamente por el P. Salas, son un signo positivo del espíritu con que la obra se escribió. También vale tomar en cuenta la idea de su posterior ordenador, fray Oeffner, conforme él mismo lo dice en su introducción de 1966: “no pretendo dar publicidad al trabajo sino compaginar los datos y editarlos para nuestras bibliotecas y para algunos amantes de la historia franciscana” (p. 329). No hay pues, espíritu polémico ni revanchista en la presentación biográfica de Cárdenas, sino un deseo de explicar mejor la serie de situaciones en que se vio envuelto. En su Prólogo (fechado en 1916), Priewassen dice expresamente que ha utilizado obras favorables y contrarias en igual proporción, señalado que en unas se

halla lo que faltan en las otras. Por su parte, el apoyo sustancial de su exposición y sus interpretaciones es la colección documental correspondiente.

La obra, tal como ha quedado ordenada por fray Oeffner consta de 17 capítulos, 4 apéndices y una colección de escritos y documentos complementarios. La narración comienza con los primeros años de Cárdenas en la Provincia de los Doce Apóstoles del Perú, continuando con su labor misionera por tierras actualmente argentinas, bolivianas y paraguayas. En los capítulos 6 y 7 se explican la situación relativa a su cuestionada asunción del cargo episcopal sin haber recibido la correspondiente Bula, razón por la cual hubo quienes desconocieron su autoridad, entre ellos los jesuitas. La historia de sus relaciones primero amistosas y luego francamente hostiles, permite considerar plausible la hipótesis de Priewassen en el sentido de que dichas relaciones se deterioran irremisiblemente por la pretensión obispal de visitar las reducciones jesuitas, dado que la Compañía se consideraba exenta de dicha vigilancia. A partir del capítulo décimo la historia transita por los escándalos de los sucesivos destierros y regresos, su nombramiento como gobernador y su posterior prendimiento, su destierro definitivo, el tardío reconocimiento de la legalidad de su nombramiento, su muerte y sucesos posteriores.

Leyendo las numerosas páginas (de narración y de documentos) relativas a las disputas entre el obispo, los jesuitas y las autoridades civiles, tal vez la impresión mayor que percibe el lector es que los españoles conquistadores, eclesiásticos y laicos, debieron dar muchos motivos de escándalo a los indios a los que se pedía sumisión a ambas autoridades, mostrando un lamentable cuadro de enfrentamientos personales en la lucha por el poder, en los que todos tuvieron su parte grave de responsabilidad. Estas situaciones, que constituyen la parte de “sombras” de la historia de la colonización americana, tuvieron repercusiones posteriores que Priewasser señala delicadamente: el caso del Cárdenas, como el de Palafox en México, fueron luego utilizados contra los jesuitas cuando, un siglo después, se organizó su expulsión. Y esta medida, a su vez, fue cuestionada por quienes veían en esta acción de los ilustrados un ataque a la inestimable e irremplazable tarea misional jesuita. Los excesos apologeticos o detractores que ha suscitado la labor de la Compañía obstaculizaron durante décadas un enfoque más mesurado y objetivo. En los últimos años, investigaciones independientes, bien documentadas y con métodos de abordaje científicamente más afinados, permiten presentar un cuadro más matizado de las misiones jesuitas, y con ello invitan a incorporar en la reconstrucción de ese complejo entramado histórico, a figuras cuyo lugar había sido antes sólo el de injustos opositores. El obispo Cárdenas se encuentra entre las

numerosas personalidades que serán vistas con otra luz en la medida en que la polémica cuestión jesuítica se redimensione adecuadamente. Por eso obras como la presente son bienvenidas, ya que aportan testimonios documentales de significativo valor para esta tarea.

* * *

JOSÉ LUIS SALAS OFM, *La evangelización franciscana de los Guaraníes. Su apóstol Fray Luis Bolaños*, Asunción, 2000, 314 pp.

Fray Luis Bolaños, el legendario misionero de los guaraníes, es una figura cuya aureola de santidad y maravillosos dones ha transitado incólume los cuatro siglos que nos separan de sus andanzas por nuestras tierras misioneras. Sin embargo, se carecía hasta este trabajo del P. Salas de una biografía que reuniera la fragmentada tradición en una obra unitaria. El alcance de este libro está explicitado en el siguiente párrafo de su autor: “ Este trabajo no pretende ser una biografía y, menos, la última palabra, pero ambiciona llenar algunos de esos vacíos, que todavía se hacían sentir, hilvanar piezas sueltas, dar formas y nuevos contornos a la persona y a la obra evangelizadora del genial apóstol de los guaraníes. Digamos que la idea es, que teniendo como telón de fondo la persona paradigmática de fray Luis Bolaños, se sitúe en su entorno toda la obra misionera franciscana con los aportes de esa evangelización, por cuanto no es exclusiva de él, pero que parte de su inspiración y genialidad, y él fue el creador de las “matrices” (p. 15).

En consonancia con este criterio, el trabajo presenta dos secciones temáticas correlativas a los dos objetivos mencionados. Por una parte, se presenta una biografía que reúne materiales dispersos, noticias y testimonios, que permiten trazar una cronología, en buena parte segura, de su vida y labor, que está en contenida en el primer capítulo. Los restantes se dedican (sin descuidar, naturalmente, la referencia biográfica) a su labor y a la gestación de las “matrices misioneras”, que constituye su gran aporte a la evangelización franciscana entre los guaraníes.

Este itinerario espiritual y pastoral franciscanos tiene cinco hitos. El primero (tema del capítulo 2) es su propia visión del franciscanismo vitalmente encarnada: oración y piedad, fraternidad, itinerancia y pobreza, ser instrumento de paz; todo ello plasmado en su vida misionera en nuestras tierras. Por eso, este segundo hito lo muestra como un

franciscanos que supo dar una respuesta eficaz a las necesidades pastorales dentro del espíritu de su tradición. El capítulo 3 reseña su labor en las amplias áreas geográficas en que evangelizó, así como las soluciones creativas y eficaces que pergeñó en vista de las peculiaridades de los pueblos guaraníes.

Esto nos lleva al tercer hito, tal vez el más saliente y que lo distingue como un precursor de otros franciscanos y de los jesuitas: su interés por la lengua de los evangelizados y la confección del primer Catecismo y rezos en guaraní. El capítulo 4 traza un somero y a la vez completo panorama de esta cuestión, incluyendo la polémica sobre la traducción guaraní de diversos vocablos técnicos de la teología católica. También se señala -sin ánimos de polemizar por prioridades, sino por amor a la verdad histórica- la novedad de su criterio de evangelizar en lenguas vernáculas y de dotar a los pastores con instrumentos lingüísticos adecuados, en lo que luego fue seguido por los jesuitas, quienes usaron libremente de sus léxicos y cuya mayor visibilidad histórica ha oscurecido la figura y el aporte pionero de Bolaños.

El siguiente capítulo se dedica a la idea de las reducciones, tema en el cual también fue un antecesor claro de los jesuitas que posteriormente se instalaron en la región hasta su expulsión. La historia de la cesión al clero secular y a los jesuitas, así como el mapa de los enclaves en tiempos de Bolaños y en los posteriores, es el aporte específico del capítulo 5. Finalizando con estos hitos, el capítulo 6 nos presenta los escritos de Fray Luis Bolaños, según sus tres grandes secciones: temas doctrinales-pastorales, cartas y testimonios.

El último capítulo está dedicado a las primeras vocaciones franciscanas producto de la acción de Fray Bolaños, con acento en las vocaciones nativas, entre las cuales se seleccionan, por su importancia, seis vocaciones: Fray Hernando de Trejo y Sanabria (Obispo de Córdoba y mecenas fundador de su Universidad), Fray Juan Bernardo y Fray Gabriel de la Anunciación Guzmán (primeros misioneros del Guairá), Fray Gregorio de Osuna (el primer franciscano santefecino), Fray Juan de Gamarra (propulsor de las misiones de Itatí) y Fray Pedro de Villasanti, (perito en la lengua guaraní).

El libro se cierra con una breve conclusión y en anexo se ofrecen el itinerario cronológico de la vida y labor de Fray Bolaños y los testimonios de santidad, cerrando todo con una amplia bibliografía.

Debemos agradecer al P. Salas este esfuerzo de actualización y difusión de una

figura entrañable en la historia de nuestros comienzos como pueblo colonial (todavía sin distinciones nacionales ni estatales), prefigurando la presencia franciscana, ininterrumpida y significativa en los seis discípulos que son, por derecho propio, el grupo fundacional de la tradición franciscana argentina tanto como paraguaya y de quienes dice el autor, refiriéndose a los seis paraguayos pioneros que “por su innegable lucidez al servicio de la misión con un perfil franciscano indiscutible y con ese talante nos alientan y desafían a tomar con sentido de profecía el relevo de hoy a las puertas del tercer milenio y a proyectar horizontes de nueva esperanza al mañana” (p. 298). Que así sea.

Celina A. Lértora Mendoza