

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

Curanderos populares y sus hadas. Estudio sobre la examination de John Walsh, 1566.

Grassi, Federico Guillermo (UBA).

Cita:

Grassi, Federico Guillermo (UBA). (2007). *Curanderos populares y sus hadas. Estudio sobre la examination de John Walsh, 1566. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/304>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Curanderos populares y sus hadas

Estudio sobre la examination de John Walsh, 1566.

Federico Guillermo Grassi

D.N.I. 29.317.446

FFyL / UBA

Introducción

Pretendo humildemente acercarnos al complejo mundo isabelino de la década de 1560. Si bien es una empresa inabarcable busco focalizarla en un muy pequeño aspecto de ella. A partir de un libelo de pocos folios que se publicó a fines de 1566 en Londres trataré de plantear algunos puntos de una red de significados que cruzó los juicios de brujería a mediados del siglo XVI.

Debemos recordar que después de la formación inicial del complejo demoníaco de la bruja en los Alpes Occidentales durante el siglo XIV y las décadas que siguieron, durante la primera parte del siglo XVI los juicios de brujería fueron escasos y la impresión de los manuales sobre el tema también cayó en decadencia. Recién a mediados, específicamente en la década de 1560 podemos ver el resurgir de este fenómeno desolador que marcó la modernidad temprana tanto como la faceta artística y “científica”. Se ha tomado el fin del Concilio de Trento en 1563 como el puntapié inicial para esta segunda persecución y el advenimiento del siglo XVIII como su ocaso final. Y, a grandes rasgos, se la ha relacionado con los intentos de parte del Estado Moderno de forjar su legitimidad. El fenómeno de la Reforma Protestante creó una ruptura que facilitó este proceso de legitimación, mediante la construcción de una alteridad entre los reinos de diferente persuasión religiosa. Sin embargo, estudios modernos nos han develado un segundo proceso paralelo, una similitud en los métodos de control sobre la población que el luteranismo, calvinismo y catolicismo comparten dentro de esta transformación hacia el estado capitalista moderno.

Es indudable que los procesos de brujería están insertados en este “mega relato” pero no fue a partir del Estado nacional desde donde los juicios se producían, fue en los pequeños estados autónomos (como en los Estados alemanes que bordean el Rin); en los momentos de mayor anomia estatal cuando líderes locales toman el control (el caso inglés durante la Guerra Civil es prototípico); o en las periferias más absolutas (el tardío caso de Salem en Nueva Inglaterra siendo el más famoso). Mientras que en los casos donde el estado central si se involucraba las sentencias a la hoguera disminuían enormemente.

Pero, si hubo algo que no decayó hasta bien entrada la decadencia de los proyectos de brujería fue su capacidad para intrigar y llamar la atención de una sociedad al punto que se conoce una cantidad enorme de panfletos y libelos sobre casos de brujería. Aquí intentaremos analizar uno de estos escritos.

Pero dicho panfleto no se da en el continente, sino en Inglaterra, donde los casos de brujería se construían de forma radicalmente diferente a sus contrapartes continentales. En las islas británicas muy pocas veces se hizo mención a la existencia del aquelarre o sabbath. La idea de un complot entre diferentes brujas, quienes se reunían de noche para adorar al demonio y conspirar para destruir la cristiandad no era parte del modelo de bruja en Inglaterra. Por otra parte tampoco se torturaba a los acusados de brujería, eran interrogados duramente, pero no se infringía dolor físico para obtener respuestas.¹ Fue también en Inglaterra donde fue estudiado por primera vez de forma consistente este fenómeno. En la década de 1970 el trabajo seminal de Alan Macfarlane (Macfarlane 1970) generó un interés internacional sobre el fenómeno que hasta el día de hoy no se ha quietado. Mediante un trabajo de carácter etnográfico Macfarlane se avocó a estudiar las razones de los procesos bajo un eje socio-económico funcionalista. Dicho estudio abrió uno de los campos más fructíferos de la historiografía actual, hoy en día contamos con cuidadosos análisis de casi todos los países de Europa, como también de América e incluso, de África.

El aporte que pretendo acercar ahora palidece frente a estudios como el de Keith Thomas, Stuart Clark o Carlo Ginzburg, sin embargo, creo que desde esta perspectiva periférica y utilizando una fuente que, sin dejar de ser breve, la encuentro rica a la hora

¹ Se ha hablado de una tortura psicológica, pero de todas formas dista mucho de la crueldad exhibida por las contrapartes continentales.

de dejar indicios sobre la trama de significados y fuerzas en las que la brujería estaba enmarcada en la Inglaterra isabelina.

El trípode de un panfleto sobre brujería

A pesar que esta fuente ha sido tratada por grandes investigadores del campo como Keith Thomas, Marion Davies o Diane Purkiss nos encontramos con que no existe un solo estudio comprensivo de esta fuente, y cuando nos acercamos a ella puede que comprendamos porqué. Es una fuente breve, pequeña y casi sin importancia, al menos a primera vista.

Es un breve panfleto publicado a fines de diciembre de 1566 y relata la *examination*² eclesiástica de agosto del mismo año contra John Walsh, residente del pueblo de Netherbury, en el condado de Dorset, en el sudoeste inglés. Las quince preguntas con las cuales es interrogado Walsh están explícitas en el texto, primer detalle inusual, ya que se solía simplemente redactar en un texto coherente lo que el “brujo” decía. Ya aquí tenemos una excelente ventana para observar la distancia entre la pregunta realizada y la respuesta obtenida. Por otra parte, al tener explícito el interrogatorio nos da la oportunidad de entrever que respuestas está buscando el enviado obispal. Otro punto de interés es que esta declaración no viene sola, la acompaña un largo prefacio, escrito por John Adwely; notorio panfletista protestante, dándonos pie a preguntarnos el porqué de la publicación de esta *examination* en particular. Es así que podemos construir toda una cadena de intereses y construcciones, prácticas y representaciones que varios sujetos del siglo XVI inglés enfrentaron.

² Examinación es un nombre formal que recibe en Inglaterra la declaración preliminar a un juicio, en este caso de brujería. Estas exámenes podían ser tanto seculares como eclesiásticas.

Primera parte: Las respuestas a las preguntas

Tal vez es la forma equivocada de empezar, pero el reciente³ interés por descifrar el mundo “popular” de los acusados de brujería me lleva a presentar primero este punto, ya que permite además, un *ex cursus* teórico metodológico.

Debemos aceptar de plano que el entrar por vía de los juicios de brujería a las representaciones y prácticas populares de la edad moderna temprana es peligroso. Al menos, no podemos negar su opacidad. Más que opacidad, turbiedad. Estamos ante una representación densa tal cual la planteó Geertz hace ya 35 años en su La Interpretación de la Cultura (Geertz: 1972), y las mismas críticas⁴ que recibió entonces pueden aplicarse para este mismo caso, ver como transparentes los relatos contados de segunda o tercera mano también invisibiliza las representaciones que esas manos juegan al pasar la historia, invisibiliza también la importante carga de poder que implica quien puede hablar y quien escribir. Es por eso que debemos acercarnos a las respuestas de John Walsh con cuidado y no tomaremos más que como una tentativa posibilidad de análisis, más un entimema que un desarrollo sólido basado en silogismos.

Iniciemos nuestro análisis con las preguntas que le realizan a Walsh y sus respuestas, tratando de establecer a partir de allí algún detalle significativo. Al comienzo de la *examination* le preguntan si él cura naturalmente o de forma secreta o privada, a lo cual él responde que lo hace de arte, a pesar que admite no conocer la teoría de los cuatro humores. Aquí queda de manifiesto la intención del comisario Williams de establecer dicha teoría como la legítima y por ende, que el “arte” de Walsh caía por fuera de la medicina.⁵ Extrañamente, hasta la sexta pregunta, cuando el niega tener un familiar, parece que de brujería este caso adolece. Pero es en la séptima pregunta que se despliega una inusual respuesta:

³ Reciente es, en este caso, un eufemismo, desde *i benandanti* de Carlo Ginzburg, 1966 que se ha buscado abrir una puerta al oscuro mundo de los acusados de brujería. Sin embargo es sólo en los últimos pocos años que dicha perspectiva a calado suficientemente profundo.

⁴ Para buscar críticas a la Descripción Densa de Geertz ver Reynoso (1995), C, “*El lado oscuro de la descripción densa*” en Revista de Antropología, nº16, Buenos Aires y Levi, G. “*Los peligros del geertzismo*” en Hourcade (comp) Luz y Contraluz de la Historia Antropológica, Biblos, Buenos Aires, 1995.

⁵ Hoy en día se encuentra una circunstancia similar en la que la figura legal de “Ejercicio Ilegal de la Medicina” abre el campo a eliminar discursos externos al campo científico-médico. En la argentina Juan Pablo Bubello ha generado un gran trabajo de análisis en estas líneas.

*“Seventhly, he being demanded how he knoweth when any man is bewitched, he saith that he knew it partly by the fairies, and saith that ther be 3 kinds of fairies, White, green and black...”*⁶ (Rosen 1991)

Walsh continua explayándose sobre donde y cuando encuentra a las hadas y remarca que las negras son las más peligrosas de todas. En un primer momento me sentí tentado a seguir la conclusión de Diane Purkiss cuando plantea que Walsh usa una representación novedosa de las hadas, más pragmática. En general los encuentros con las hadas registrados en la modernidad temprana estaban más reservados a las mujeres, es más, si seguimos el razonamiento de Purkiss, las “Good Ladies” eran parte de un miedo generalizado en Europa a la maternidad y están relacionadas con la Lamia griega y la Lamashtu babilónica. Ella considera a Walsh como un *cunning man* semiletrado que representa las hadas de forma más urbana y moderna, casi capitalista en su acercamiento a estos lares populares ingleses en aras de lucrar de su interacción. Pero, Walsh no se calla, sigue sin que (aparentemente) se le pregunte nada:

*“he saith he had a book of his said master which had great circles in it, wherein he would set two wax candles across of virgin wax, to raise the familiar spirit, of whom he would then ask for anything stolen...”*⁷ (Rosen 1991).

Esta confesión espontánea de ritos con libros con círculos y cera virgen opaca las respuestas previamente dadas. La pregunta tan sólo inquiría sobre los embrujados, no sólo ya tenemos la presencia de hadas y familiares, sino que además es convocado para un problema diferente del inquirido. Curiosamente, la respuesta concluye una vez más con lo preguntado inicialmente: *“...and thereby did know, and also by the fairies he knoweth who be bewitch.”*⁸ (Rosen 1991) Una vez más repitió lo dicho al comienzo, ésta elipsis *ex cursus* en la cual mencionó un familiar y un ritual de mágica ceremonial es capital, primero porque llamará la atención de los interrogadores e insistirán en que el acusado les provea respuestas sobre su familiar; segundo porque por alguna razón Walsh consideró que tal respuesta era capital para su defensa a pesar de haber negado ya tener un familiar.

⁶ “Séptimo, habiéndole preguntado como sabía cuando un hombre estaba embrujado, dijo que lo sabía en parte por las hadas, y que había tres tipos de hadas, blancas, verdes y negras...” traducción propia

⁷ “Dijo que tenía un libro de su maestro que tenía grandes círculos en el, donde el pondría dos velas de cera sobre cera virgen, para llamar al espíritu familiar, a quien entonces, le preguntaba sobre las cosas perdidas.” Traducción propia.

⁸ “... y entonces sabía, y también por las hadas él sabía quien había sido embrujado.” Trad. Propia.

El hecho mismo que mencione la presencia tanto de hadas como familiares es altamente significativo, ya que, recientemente fue publicado un libro en el cual se tomaba como hipótesis una base férica en el concepto del espíritu familiar, y esto mismo relacionado con un extendido uso de ritos chamánicos en la Inglaterra isabelina. (Wilby 2005) Walsh prueba que ambos no eran parte de un mismo rito, él tiene rituales diferentes para la invocación de los diferentes espíritus: a las hadas debe ir al campo, donde se encuentran grandes pilas de tierra (túmulos probablemente), mientras que su familiar es invocado mediante libros y cera. La respuesta de Walsh sobre un libro con grandes círculos dado por un letrado cura católico y ritos para conjurar un familiar parece estar más cerca del mundo de los magos ceremoniales renacentistas como Cornelio Agrippa que en el de los *cunning men* populares rurales. Podría considerarse que fue un intento de Walsh de acercarse a una cultura letrada que lo interrogaba y hostigaba. Ante la que había enmudecido sobre su conocimiento de la teoría de los cuatro humores y las técnicas médicas legitimadas que lo hubieran validado como *healer*.

Por otra parte, la octava pregunta fue, por supuesto, sobre su familiar, a lo cual Walsh respondió que lo había obtenido de su maestro (junto con el libro de círculos) pero desde que le habían confiscado el libro el año anterior, no podía tocar, ni llamar más a su familiar. Esta dependencia de componentes clave es un claro indicio de la magia ritual. Por otra parte puede tratarse de un intento de negarse como *conjurer* en un período en el cual este era considerado un crimen secular. Walsh describe como su familiar se le aparecía:

*“...sometime come unto him like a gray-blackish culver, and sometime a bredned dog, and sometime like a man in all proportions, saving that he had cloven feet.”*⁹ (Rosen 1991)

Esta respuesta acerca más al testimonio de Walsh al modelo demoníaco de la bruja, es más, los interrogadores lo notan, porque el escriba mencionó: “And further he said **upon his oath**,...”¹⁰ (Rosen 1991). Cabría preguntarse porqué Walsh mencionaría esta encarnación del familiar. Si era consciente de su situación e intentaba encontrar un argumento que le evitara el juicio utilizando estrategias discursivas, como muchos

⁹ “... algunas veces se le aparecía como una paloma gris negruzca, y a veces como un perro herido, y a veces como un hombre en todo sentido, excepto que tenía pies con pezuñas.” (trad. Propia)

¹⁰ “Y mencionó también, bajo juramento,...” la negrita y la traducción son mías.

autores han planteado para los acusados de brujería, este caso parece desmentirlo. Por otra parte, podemos creer, junto con autores como Diane Purkiss, que enfrentados antes un conjunto de letrados que los escuchaba, Walsh prefirió contar una historia. Pero, al tener las preguntas a las que era sometido queda claro que sus respuestas eran breves y, en general, carecían de la forma relato. Finalmente están aquellos autores, como Emma Wilby, que, intentando descartar la noción que los familiares eran una invención de los interrogadores termina creyendo que todo lo que los acusados decían era necesariamente la verdad. Por mi parte sostengo que la respuesta de Walsh despliegan una serie de estrategias poco definidas y confusas para eludir a sus interrogadores, llena de confusiones y fallos debido a la presión a la que eran sometidos los acusados; si bien no se utilizaba la tortura física para obtener confesiones en Inglaterra, la presión social y cultural del asedio de preguntas dadas por enviados directos del Obispo no puede haber sido menor. Por otra parte, que tengamos definidas las preguntas no significa que hayan sido las únicas realizadas o que éstas no hayan sido modificadas para su posterior publicación.

Pero la defensa de Walsh llegaría más tarde, en la onceava pregunta se le pregunta si los que hacen el bien a los embrujados no pueden también hacer el mal, a lo cual responde categóricamente que si hiciera el mal nunca podría curar nuevamente. Defenderá esta postura una y otra vez, cuando le preguntan si las hadas hacen daño por causa propia o inducidas por el hombre, Walsh responde que hieren por su propia malicia, pero sólo tienen poder en aquellos que no tienen fe. Este punto dio a Purkiss (Purkiss 2000) la pauta que se trataba de un uso arcaico de fe, no del nuevo protestantismo, sino de un “criptocaticismo”. Sobre dicho punto sostengo una interpretación diferente que aclararé más adelante. Pero si notamos que el acusado nuevamente intenta separarse de las constantes acusaciones que recibe de los interrogadores. La siguiente pregunta será aún más conspicua,

“...he being demanded to what end the familiar did serve them? He answered that he serveth for no purpose but to search out things theft-stolen, and for no other purpose at all.”¹¹ (Rosen 1991).

¹¹ “...habiéndole preguntado para que fin el familiar le servía, él respondió que le servía para ningún otro propósito que para buscar cosas robadas, y para ningún otro propósito.” Trad. Propia.

Walsh, plantea como estrategia argumental separarse de la acción de sus espíritus, negando no su capacidad de dañar, pero si su acción personal. De esta forma logra evadir preguntas más específicas a pesar de haber desarrollado con detalle las instancias rituales, de sacrificios y los pactos de sangre en que se ve envuelto.

Pero en las últimas preguntas las pesquisas sobre la acción mágica de diversos elementos opaca dicha estrategia a pesar de sostenerla hasta el final. Los interrogadores le preguntan para que sirven diversos espíritus en la forma de sapos, dibujos de personas hechos de cera y arcilla, a lo cual Walsh responde que sirven para enfermar y matar, y se detiene en explicar con gran lujo de detalles la forma de confeccionar tales estatuillas y como usar un sapo para conjurar dichos males. Aquí si se asemeja a las historias de acusadas que Diane Purkiss nos muestra, Walsh instruye al Sheriff y a sus asociados en cómo funcionan pero también en como combatirlos. Esta “clase magistral” en maleficios populares concluye con una recomendación:

“...that whoso doth once a day say the Lord’s prayer and his Creed in perfect charity, the witch shall have no power on his body or goods for that day.”¹² (Rosen 1991)

Este remedio preventivo contra la brujería era muy común dentro del mundo cristiano católico, pero la creencia en el poder intrínseco del Padrenuestro había muerto con la Reforma Anglicana, al menos a los ojos de la clerecía inglesa. Es ésta fusión del mecanicismo con la nueva palabra parte de la estrategia de Walsh. Es así como también se centra en la fe como un remedio contra los poderes mágicos, mediante este cruce entre el nuevo protestantismo con supervivencias del catolicismo. A partir de detalles como estos es como podemos adelantar brevemente lo que será la exposición ulterior, es el primer indicio de la confusión tanto letrada como popular de religión católica y brujería. Walsh utiliza parte de la liturgia anglicana como el *Lord’s Prayer* en su discurso, pero lo utiliza de forma mecánica tal como si fuera un patenóster católico; dicha reestructuración no puede más que haber generado desagrado en el interrogador protestante, por ende no puede ser parte de una estructura discursiva efectiva. A partir de este pequeño detalle, creo que el caso de Walsh, como muchos otros, debe ser estudiado como un cúmulo de estrategias construidas *a priori*, pero también *in situ*; pero ninguno de ellos podía escapar al mundo que se había construido en tanto *cunning-folk*.

¹² “... que quien una vez al día diga la plegaria del Señor y su Credo en perfecta caridad(¿), la bruja no tendrá ningún poder sobre su cuerpo o bienes ese día.” Trad. Propia.

La *examination* concluye preguntando directamente si el acusado alguna vez utilizó estas técnicas o si hizo daño a persona o bien, cosa que Walsh niega.

De esta primer acercamiento al texto podemos concluir entonces que los acusados de brujería desplegaban una estrategia discursiva que les permitiera escaparse de un juicio formal de brujería, y era en este momento donde podían lograrlo más fácilmente. Pero dichas estrategias estaban condicionadas tanto por la situación social, política y cultural del acusado. Si bien en términos generales comparto la postura planteada por Campagne (Campagne 2007) en tanto a la construcción de estrategias discursivas por parte de los acusados, es necesario señalar que Walsh combina diversos conceptos, por un lado utiliza a las hadas en su labor, pero también un espíritu familiar, al que llama mediante técnicas más cercanas a una magia ceremonial letrada antes que a una de corte popular. Por otra parte agrega el uso mecánico de la liturgia religiosa reestructurándola a partir del credo anglicano y, finalmente, sostiene a la fe como central en su práctica.

Dicha combinación de elementos, que se presentan bajo *motu proprio*, fraccionan el relato e impide una categorización sencilla y homogénea como ven otros autores en sus análisis.¹³ Sostengo que es necesario fragmentar el discurso y no construir un ethos monolítico del acusado para poder así comprender mejor las tensiones frente a las que se veía envuelto y crear así matices en sus respuestas.

Segunda parte: Las preguntas

El maese Thomas Williams fue el encargado de hacerle estas quince preguntas a John Walsh. Éste era un comisario del Obispo de Exeter, William Alleyn. Dicho Obispo había sido instalado en el cargo en 1560 por la Reina. Su antecesor había sido relevado de su silla cuando Elizabeth volvió a instaurar el protestantismo. Por ende había un recelo en pos de encontrar recusantes a la nueva fe. William Alley había intentado aumentar las penas a *cunning folk* en la Convocación de 1563 diciendo que: “*that ‘penal, sharp, yea, capital pains’ be inflicted upon ‘witches, charmners, sorcerers,*

¹³ Para ver ejemplos concretos consultar Purkiss, D. *At the bottom of the garden* (Purkiss 2000), Wilby, E. *Cunning Folk and Familiar Spirits* (Wilby 2005) y Campagne, F, “*Charismatic Healers on Iberian Soil*” (Campagne 2007)

*enchanters and such like*¹⁴ sin embargo dicho cambio nunca se llevó a cabo. La zona del sudoeste inglés había permanecido reticente a los cambios introducidos por el anglicanismo, ya en 1549 en el vecino condado de Cornwall se alzó una rebelión en contra de la instauración del nuevo *Prayer Book*. Esta insurrección duró meses y fue aquietada a base de la fuerza.

Si bien esto se dio 15 años antes de nuestra fuente, este temor al levantamiento católico no se había diluido. Ronald Hutton, en un brillante trabajo sobre la supervivencia de ritos católicos después de la reforma nos agrega un pequeño detalle crucial a nuestro análisis. Él encuentra que en la década de 1560 se vieron en el sudoeste inglés (tanto en Devon como en Gales) un resurgimiento del rito de Candlemas. (Hutton 1995) El autor llega a la conclusión que en general a los teóricos del anglicanismo tales supervivencias no fueron de gran importancia, sin embargo, agregaremos más adelante otros factores que nos harán repensar esta situación, al menos para la década de 1560.

En las preguntas que despliega el comisario Williams ante John Walsh podemos observar dos puntos clave, el origen de su “arte” y si este causa daño. Hemos visto que esta última línea de interrogación en detalle y la estrategia que el acusado despliega. Pero el origen de Walsh como *cunning men* interesa en sobremanera a Williams, según el acusado, había aprendido su arte de su antiguo maestro: Sir Robert of Drayton, quien era un cura católico muerto durante el reinado de Mary. Walsh mismo admite que aprendió todo de él y que heredó de este prelado su libro con círculos y su familiar. Esta relación entre catolicismo y magia ya fue forjada por uno de los precursores del campo historiográfico: Keith Thomas. Él analiza que para diversos prelados anglicanos la misa católica era “*nothing better to be esteemed than the verses of the sorcerer or the enchanter ...*” palabras santas murmuradas y dichas en secreto. (Thomas 1973)p 61. Para muchos era meramente superstición, pero no puede más que generar confusión la pérdida de una magia sacramental tan vasta como la católica. Hemos visto con Hutton que varios ritos se mantienen hasta entrado el siglo XIX y Thomas también lo sostiene. Dichas supervivencias se entrecruzan con los nuevos ritos y nuevas representaciones que son impuestas desde arriba. Por otra parte, un gran número de *cunning folk* utilizaba parte del rito católico en su práctica, sea el Padre Nuestro en latín, una reliquia, una

¹⁴ “*que dolores penales, agudos y capitales sean inflictos sobre brujas, magos, encantadores, curanderos y cosas similares*” Citado por Thomas, p. 306 (Thomas 1973)

ostia consagrada o agua bendita. En el mismo año en que Walsh es sometido a su *examination*, Elizabeth Morlock, del condado de Cambridge describe su técnica curativa: “five Paternosters in the worship of the five Wounds of our Lord, five Aves in the worship of the five Joys of our Lady, and one Creed in the worship of the blessed Father, the Son and the Holy Ghost... and the holy Apostles, in the vulgar tongue.”¹⁵

Habíamos visto como Walsh utiliza una fusión de conceptos, él sostiene que una *Lord's Prayer* al día prevenía que las brujas actuaran. Era común creen en la eficacia mecánica del padre nuestro en latín, pero no en inglés.

No hay duda entonces que esta fusión entre catolicismo, entendido como críptico y recusante; y el modelo demoníaco de la bruja circulaba por la Inglaterra Isabelina. Y era ésta asociación la que se buscaba realizar mediante el interrogatorio a Walsh. Este vínculo se verá reforzado durante todo el siglo XVI por los constantes miedos a una conspiración papista para destronar a Elizabeth, a lo cual volveremos más adelante. Dicha asociación entre papismo, brujería y el demonio ha sido desarrollada por varios autores, entre ellos Christopher Hill en el primer capítulo de su *Antichrist in Seventeenth-Century England* (Hill 1990). Es así que, a partir de este libro y un artículo de Peter Elmer (Elmer 1998) en el que desarrolla con cuidado una similar confusión entre cuáqueros, brujas y una conspiración jesuítica durante la guerra civil de los años 1640, podemos comenzar a sostener sobre terreno más firme la hipótesis de un entrecruzamiento en la persecución de brujas en la Inglaterra isabelina y un cripto-catolicismo, entre los cuales formarían la quinta columna de una conspiración internacional del papismo para acabar con el protestantismo.

Tercera Parte: El Editor.

Si bien el acusado y su interrogador son las figuras clave de una *examination* propiamente dicha, no podemos dejar de integrar al último de los elementos de éste trípode que es el panfleto sobre brujería: el Editor.

Este personaje recibía estos juicios y exámenes y construía a partir de estos un panfleto. Esta propaganda apuntaba claramente a generar un proceso de apoyar el proceso de consolidación de los Estados nacionales haciendo circular pruebas de la

¹⁵ Citado de (Thomas, 1973) pág. 217.

existencia de enemigos dentro de la sociedad. En el caso inglés la panfletaria era especialmente rica y en tanto avanzase el siglo XVI lo será aún más. Pero dichos libelos usualmente respondían a su vez a otros intereses además de simplemente marcar la existencia de brujería, solían entroncarse en el conflictivo mundo político-religioso de mediados del siglo XVI. En muchos casos utilizaban la brujería como parte de sus prédicas lanzando acusaciones al bando opuesto de confabulación con poderes ocultos.¹⁶

Era común para los editores de este tipo de panfletos el colocar un corolario, una introducción al texto que seguía¹⁷ donde, según el análisis de Marion Gibson (Gibson 1999), versaban sobre un sinnúmero de temas sin estar relacionados directamente con el caso. Examinaremos ahora el curioso y extenso prefacio escrito por John Awdely, impresor de este panfleto y ferviente protestante. Dicha introducción posee la misma longitud que la posterior *examination* y versa en particular sobre la magia que diferentes papas han utilizado para conseguir la tiara papal o mantenerla. Mediante la nigromancia, la magia ceremonial, la astrología y otras artes herméticas, los Santos Padres Alejandro VI, Gregorio VII, Clemente VIII y Pablo III han asesinado y confabulado con el diablo. Es así que, el autor concluye: *“I exhort all men therefore to flee from them and these devilish practices as from devils incarnate, lest following them with living here pleasantly a little while, they be tormented with them in hell perpetually.”* (Rosen 1991)

La política de la década de 1560 en Inglaterra estuvo cruzada por las Relaciones Exteriores. La nueva reina había vuelto a establecer el protestantismo, lo que marcaba a las islas británicas como el estado protestante más importante de Europa, ubicándolas en el centro del conflicto religioso en Francia. La idea de que una masiva conspiración internacional formada por los Guisa y el monarca ibérico con el apoyo papal se estaba forjando en la mente de toda la clase letrada inglesa. Y esto afectaba no solamente a los más celosos protestantes, sino también a los grandes diplomáticos y principales del reino. Malcom Thorp escribe un interesante artículo (Thorp 1984) en el que desarrolla la relación entre las sospechas de dicha conspiración y la degradación de las relaciones exteriores inglesas, creando una gran ansiedad dentro de la sociedad isabelina y generando un tangible temor sobre el futuro de la nación.

¹⁶ Para profundizar en este tema, leer la obra de Lake, P. *The Anti-Christ's Lewd Hat: Protestants, Papists and Players in Post-Reformation England* (Lake y Questier 2002)

¹⁷ En la mayoría de los casos se trataba de las *examinations* y no de los juicios propiamente dichos.

Por otra parte, las relaciones exteriores inglesas de la década de 1560 estuvieron enfocadas en los diversos intentos de arreglar una boda entre Elizabeth y algún monarca europeo. Las posibles alianzas que circulaban en los pasillos de la corte inglesa variaban y la acercaban o alejaban de una solución al conflicto religioso. Gran parte de la clase letrada inglesa veía con temor la posibilidad de un casamiento de su Reina Virgen con un monarca católico continental como Carlos de Francia. Fue justamente durante finales de 1566 cuando dicha posibilidad se barajó con mayor certeza, a pesar que finalmente dicha unión (ni ninguna otra) se llevó a cabo.

Pero los rumores provenientes de todas las embajadas inglesas en el continente ayudaban a crear este nivel de ansiedad:

*“In Spain Dr. John Mann reported the gossip that Philip was attributed to have been given, some special "power" (magical or sacerdotal?) by the pope that would enable him to deal with the heretical English”*¹⁸ p.439 (Thorp 1984)

Una vez más el Papa aparece como el confabulador y el mago que busca el fin de la Inglaterra Protestante. Éste mismo Dr. Mann envía rumores de posibles treguas con el Sultán de Turquía con el fin de acabar con los “luteranos”. Dichas conspiraciones internacionales con complejas influencias demoníaco-mágicas no pueden más que hacernos recordar a la primera parte del brillante libro de Carlo Ginzburg Historias Nocturnas (Ginzburg 1991) En donde hace un seguimiento minucioso de la creación imaginaria de un complot en la Francia bajomedieval entre el Sultán de Granada, los judíos y los leprosos para acabar con la cristiandad. Es a partir de este complot inicial que Ginzburg ubica la formación del complot demoníaco de la bruja y el sabbath en la zona de los Alpes Occidentales muchos años más tarde. Cabría preguntarse si no es a partir de este otro complot que estamos observando que evitó que en Inglaterra el sabbath tomara la fuerza que encontramos en el continente. La existencia de un enemigo escondido, organizado, con poderes ocultos que confabula con el Demonio para destruir la cristiandad es la base del aquelarre, es posible considerar que las brujas, en la Inglaterra isabelina fueran sólo la quinta columna de una conspiración católica internacional. Marion Gibson (Gibson 1999) se pregunta si no poseemos los historiadores:

¹⁸ *“En España el Dr. John Mann reportó el rumor que Felipe se le atribuía haber recibido un “poder especial” del papa que le permitía encargarse de los heréticos ingleses.”* Trad. Propia.

“... [a] narrow view of what witchcraft is supposed to be, (...) should we redefine our view of what witchcraft was, to conclude that witchcraft is representable as a sin like any other, neither crimen exceptum, specially alarming maleficium, nor the worst sin against God?”¹⁹ p.160 (Gibson 1999).

El panfleto de Walsh con su tan inusual introducción nos permite pensar diferente y ubicar a la brujería como un crimen radicalmente importante en tanto construía un sujeto al cual perseguir que era la bruja.

Es mi opinión que John Awdely y su prefacio apuntan justamente a ubicar a Walsh dentro de un marco demonizador, y no un pecado cualquiera. A marcar la malévola alianza que existe entre la Iglesia católica y la brujería. Y en la Inglaterra isabelina de 1560, esto implicaba estar asociado con el papado y las naciones católicas de Europa Occidental a acabar con el protestantismo. Era parte de un proceso de propaganda al mismo tiempo para evitar contacto con católicos en Inglaterra y a propagar este clima de ansiedad. Finalmente llegaría a su punto más álgido a fines del siglo XVI con la confluencia de la *Gunpowder Treason* y el intento de invasión de la Armada Española, dichos eventos coinciden en la cronología con los picos más altos de juicios de brujería en los condados de Essex y Suffolk tal como los analiza Macfarlane en su libro. (Macfarlane 1970).

Conclusiones

A través de este breve análisis sobre una aún más breve fuente, he intentado tratar de contextualizarla culturalmente en una densa trama de significados, donde diferentes polos generan tensiones marcadas en los discursos desplegados. Por otra parte, he querido plantear algunas interpretaciones propias sobre diversos puntos capitales del debate actual sobre brujería y magia popular. No puedo adscribir dichos puntos de vista a ninguna escuela de pensamiento o marco teórico determinado, pero si advertir al lector que éstas no pueden proponerse a esta altura de mi estudio como algo

¹⁹ “... una visión angosta sobre qué es lo que se supone que es la brujería, (...), ¿deberíamos redefinir nuestra visión de lo que era la brujería, para concluir que brujería era representable como un pecado como cualquier otro, ni un crimen exceptum, ni un maleficio especialmente alarmante, ni el peor pecado contra Dios?” Trad. Propia.

más que hipotéticas. No se buscó probar aquí que todas estas relaciones hayan sido conscientemente entrevistadas por los actores, tan sólo que estuvieron cruzadas por ellas.

Si me parece seguro sostener que en tiempos isabelinos el arte de los *cunning folk* estuvo cruzado por supervivencias de la religión católica y la aparición desde arriba de una nueva religión oficial que negaba la realidad de cualquiera de los otros dos generó conflictos y confusiones, tanto en la clase letrada como en la popular. Y si consideramos a los *cunning folk* como la materia prima desde donde la brujería se construiría en Inglaterra, comprendemos que se haya considerado como un todo monolítico.

A partir de allí he construido el resto de la cadena de asociaciones que ponen a las brujas inglesas dentro del complejísimo mundo de la supervivencia del catolicismo y las resistencias contra los cambios religiosos, como también en los temores ingleses sobre la existencia de una conspiración internacional con el Anticristo liderando que buscaba destruirlos. Las brujas entonces aparecerían tan sólo como una quinta columna, en el que cada maleficio o más bien, la potencialidad del maleficio (como en el caso de Walsh) se ve como un soldado oculto más que espera la llegada de los barcos españoles para acabar con los “heréticos ingleses”.

Bibliografía

Campagne, Fabian. "Charismatic Healers on Iberian Soil: An autopsy of a Mythical Complex of Early Modern Spain." *Folklore*, 2007: 44-64.

Elmer, Peter. "Saints or sorceres." In *Witchcraft in Early MODern Europe*, by Jonathan Barry, 145-179. London: Past and Present Publications, 1998.

Gibson, Marion. *Reading Witchcraft*. London: Routledge, 1999.

Ginzburg, Carlo. *Historia Nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores, 1991.

Hill, Christopher. *Antichrist in Seventeenth-Century England*. New York: Verso, 1990.

Hutton, Ronald. "The English Reformation and the Evidence of Folklore." *Past and Present*, 1995: 89-116.

Lake, Peter, and Michael Questier. *The Anti-Christ's Lewd Hat: Protestants, Papists and Players in Post-Reformation England*. Yale University Press, 2002.

Lewellyn Barstow, Anne. *La caza de brujas en europa*. Girona: Tikal Ediciones.

Macfarlane, Alan. *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. New York: Harper Torchbook, 1970.

Purkiss, Diane. *At the bottom of the garden*. New York: New York University Press, 2000.

Rosen, Barbara. *Witchcraft in England, 1558-1618*. University of Massachusetts Press, 1991.

Thomas, Keith. *Religion and the Decline of magic*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.

Thorp, Malcom. "Catholic Conspiracy in Elizabethan Foreign Policy ." *Sixteenth Century Journal*, 1984: 431-448.

Wilby, Emma. *Cunning Folk and Familiar Spirits*. Brighton: Sussex Academic Press, 2005.