

ALFA Y OMEGA. ANÁLISIS COMPARADO DEL ROL DE LA DIVINIDAD EN LOS TRATADOS DEMONOLÓGICOS INGLESES Y FRANCESES (C. 1580-1648)

Agustín Méndez¹

Universidad de Buenos Aires/CONICET

Resumen: Durante la modernidad temprana, la demonología constituyó al mismo tiempo una de las ramas de mayor desarrollo dentro de la teología cristiana y el fundamento intelectual principal de la caza de brujas en Europa. Una parte de sus intereses radicaba en describir la relación entre la divinidad, los demonios y los brujos. El objetivo del presente artículo consiste en comparar el modo en que los demonólogos ingleses y franceses comprendieron el rol del Creador en sus tratados sobre brujería, con la intención de demostrar que la fractura confesional existente entre ambos conjuntos de autores no provocó una diferencia crítica en su aproximación al problema.

Palabras claves: Dios; Demonología; Brujería.

ALFA AND OMEGA. A COMPARATIVE ANALYSIS OF GOD'S ROLE IN ENGLISH AND FRENCH DEMONOLOGICAL TREATISES (C. 1580-1648)

Abstract: During the Early Modern period, demonology became both one of the most vigorous branches of Christian theology and the paramount intellectual foundation of the European Witch-hunts. One of its salient concerns was to describe the relationship between God, devils and witches. The aim of the present article is to compare the way English and French demonologists interpreted the role of the creator in their witchcraft treatises, as an intent to demonstrate that the confessional gap between both groups of authors did not elicit a critical difference in their approach to the matter.

Keywords: God; Demonology; Witchcraft.

Propuesta

El presente artículo buscará comprender el rol de la divinidad en los tratados demonológicos ingleses y franceses dedicados a analizar el problema de la brujería entre 1580 y 1648. Para ello se tendrán en cuenta dos problemas fundamentales, el de la Providencia y el del permiso divino. El primero se relaciona con la existencia de un plan eterno e inmutable diseñado por Dios en el que todos los acontecimientos habidos y por haber juegan un papel y tienen una importancia específica para su cumplimiento. Sin importar lo nefastos o nocivos que puedan parecer sus consecuencias inmediatas, todas las calamidades -especialmente las asociadas con la magia nociva- acabarían redundando en un bien mayor y por ese motivo eran permitidas por la divinidad. El segundo eje tiene que ver con la existencia de una condición *sine qua non* para la intervención de los demonios en el mundo material: la autorización por parte de la deidad. La innegable importancia

¹ Email: mendezagustin@live.com.ar

que los autores ingleses otorgaron a ambas cuestiones ha sido considerada como síntoma de una excepcionalidad del pensamiento demonológico desarrollado dentro de las fronteras del reino británico más austral. Uno de los objetivos del presente texto radica en demostrar que tanto el providencialismo como la necesaria autorización divina no fueron nociones ni exclusiva ni prioritariamente inglesas, sino que, por el contrario, pueden hallarse en desarrollos teóricos patrísticos, escolásticos y en tratados demonológicos escritos en Europa continental en los siglos XVI y XVII. Esto tiene que ver con que los dos problemas a considerar, además de relacionarse entre sí, se vinculan con discusiones centrales de la teología y la cosmovisión cristiana, entre los cuales pueden destacarse el problema del mal, la lucha contra el dualismo y la relación entre Dios y los espíritus impuros. De esta manera, nos encontraríamos frente a discusiones en las que la fractura confesional entre católicos y protestantes no habría producido diferencias de fondo. Para comprobarlo se planteará una comparación respecto de las consideraciones que los demonólogos franceses sostuvieron en torno al providencialismo y la teoría del permiso. Si bien diferentes historiadores han señalado que ambos asuntos interesaron poco a demonólogos como Jean Bodin, Nicolás Remy, Henry Boguet o Pierre de Lancre, que a diferencia de los ingleses eran católicos y juristas en lugar de teólogos reformados, es una de las hipótesis a demostrar que ambas cuestiones también fueron importantes en sus postulados sobre la brujería y el estudio de los demonios. Así, se propone que para los tratadistas a una y otra orilla del Canal de la Mancha, el rol de la divinidad, la forma en que ejercía su control sobre la Creación, sus capacidades e intenciones presentaron semejanzas significativas.

Antecedentes: Providencia en Agustín y Tomás

La célebre frase "*Unde malum*" es aquella con la que Agustín de Hipona (354-430) sepultó su pasado maniqueo e inició la construcción de su teodicea cristiana, una en la que el mal en tanto principio y sustancia independiente no podía existir.² A diferencia de los seguidores del profeta persa Mani (c. 215-c.276),

² AGUSTÍN DE HIPONA. **De Libero Arbitrio** I, 1. Ed. Migne, Jacques Paul, Patrologia Cursus Completus. Serie Latina, vol. 32, Paris: Garnier Frères, 1815-1875, col. 1221. Sobre la historia,

que defendían dos principios increados e independientes, uno el Bien y el otro el Mal, personificados por Dios y el Príncipe de las Tinieblas respectivamente³, el punto de partida argumental agustiniano era completamente monista. El mal no era nada en sí mismo, carecía de existencia intrínseca; no era más que ausencia de bien.⁴ Pese a ello, resultaba evidente que aquel existía y producía efectos reales, visibles y palpables en el mundo: había muerte, pestes, guerras, hambre y todo tipo de destrucción.⁵ Para explicar esta aparente contradicción, el nacido en Tagaste distinguió entre el mal natural y el moral. Dentro de la primera categoría incluyó, por caso, todas las catástrofes naturales y las enfermedades. En la segunda inscribió al pecado, es decir, las acciones humanas mediante las cuales los hombres se alienan de la divinidad y de sí mismos al desear abandonar la naturaleza excelente.⁶ Por medio de los pecados se producía un daño a quien recibía los efectos de la acción, pero también el pecador se dañaba así mismo puesto que por llevarlos a cabo veía su alma carcomida.⁷ Los primeros eran males que se sufrían y su autor era Dios, mientras que los segundos eran males que se hacían y su autoría era humana.⁸

Este punto resulta particularmente importante para nuestros objetivos porque está genealógicamente vinculado con la idea de la Providencia en Agustín. Desde luego, no fue el primer pensador cristiano en ocuparse del asunto. El

principios y expansión del maniqueísmo, véase: CIRILLO, Luigi; VAN TONGERLOO, Aloïs (eds.). **Manichaeism and Early Christianity**. Turnhout: Brepols Publishers, 1997. COYLE, John Kevin. **Manichaeism and its Legacy**. Leiden: Brill, 2009. VAN DEN BERG, Jacob et alii (eds.). **In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism**. Leiden: Brill, 2010. Para el pasado maniqueo del prelado de Hipona, consúltese: BROWN, Peter. **Augustine of Hippo. A Biography**. Berkeley: California University Press, 2000. p. 35-50. FORSYTH, Neil. **The Old Enemy. Satan and the Combat Myth**. New Jersey: Princeton University Press, 1987. p. 387-395. EVANS, Gillian. **Augustine on Evil**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 7-29.

³ RUSSELL, Jeffrey Burton. **Satan. The Early Christian Tradition**. Ithaca: Cornell University Press, 1981. p. 164.

⁴ *"Cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni"*. AGUSTÍN DE HIPONA. **De civitate Dei** XI, 22. Ed. DOMBART, Bernard y KALB, Alphons, Corpus Christianorum Series Latina, XLVIII, Turnholti: Brepols, 1955. p. 341.

⁵ RUSSELL, Jeffrey Burton. **Lucifer. The Devil in the Middle Ages**. Ithaca: Cornell University Press, 1984. p. 122.

⁶ *"Non est ergo, ut dixi, peccatum malae naturae appetitio sed melioris desertio. Et ideo factum ipsum malum est, non illa natura qua male utitur peccans"*. AGUSTÍN DE HIPONA. **De Natura Boni** XXXVI. . Ed. Migne, Jacques Paul, Patrologia Cursus Completus. Serie Latina, vol. 42, Paris: Garnier Frères, 1815-1875, col. 562.

⁷ RUSSELL, J.B. Op. Cit. p. 200.

⁸ EVANS, G. Op. Cit., p. 114.

tratamiento de la cuestión puede hallarse ya en las Sagradas Escrituras, que, antes que nada, constituyen el relato del gobierno del mundo existente por parte de Dios.⁹ También fue un tema de considerable atractivo especulativo para los Grandes Padres Griegos. Basilio de Cesarea (c.330-379) asociaba el concepto con la acción siempre actual y bondadosa del Creador sobre su obra. Gregorio Nacianceno (c.329-389), por su parte, la consideraba como el medio por el cual la divinidad gobernaba el mundo y lo conducía hacia un mejor estado. Juan Crisóstomo (347-407), profundizando la orientación de sus contemporáneos, destacó que los hombres no escapaban de la acción precisa y particular de la deidad, por lo que incluso los peores sufrimientos que los victimizasen no eran más que malestares pasajeros y relativos ya que todo lo que ocurría tendía en última instancia a un bien superior.¹⁰ Aunque Agustín conocía poco la lengua griega y su influencia en la porción oriental del Imperio no fue considerable, su visión sobre la Providencia no difirió respecto de la de los teólogos mencionados.¹¹ Ninguno de sus tratados versa específicamente sobre el tema, su estudio está específicamente ligado al problema del mal. Dentro de su *corpus*, sin embargo, *De Civitate Dei* es la fuente principal para conocer su posición. En efecto, su *opus magnum* no habría sido escrita más que para reflejar cómo todo en la historia y el mundo de los hombres ha estado ordenado o autorizado por la Providencia.¹² Allí señala que es inconcebible (“*nullo modo est credendam*”) que el Ser Increado hubiera dispuesto la existencia de un universo detalladamente perfecto solo para dejar la historia de los hombres por fuera de su gobierno.¹³ Así, todo lo existente, desde lo más noble a lo más indigno, incluidos los males morales y naturales, forma parte de un plan establecido al comienzo de los tiempos por la divinidad, quien no

⁹ LEMONNYER, Antoine. Providence dans le Sainte Écriture. In: **Dictionnaire de théologie catholique**. Paris: Lateouzey et Ané, 1936. t. XIII/1, col. 934.

¹⁰ Para un resumen de la posición de los Padres orientales respecto de la Providencia, véase: SIMONIN, Henry. La Providence selon pères greqs. In: **Dictionnaire de théologie catholique**. Paris: Lateouzey et Ané, 1936. t. XIII/1, cols. 941-960.

¹¹ RUSSELL, J.B. Op. Cit. p. 186.

¹² PORTALIÉ, Eugène. Augustine (Saint). In: **Dictionnaire de théologie catholique**. Paris: Lateouzey et Ané, 1903. t. I/2, col. 2291.

¹³ AGUSTÍN DE HIPONA. **De civitate Dei** V, 11. p. 144.

sólo lo diseñó, sino que controla permanentemente su cumplimiento aun en los detalles ínfimos.¹⁴

Es justamente la idea de un plan providencial ideado y ejecutado por una divinidad omnisciente la que da coherencia definitiva al problema del mal en el pensamiento agustiniano. Su idea de la Providencia presupone la existencia en Dios de la sabiduría, la presciencia y la voluntad de crear y ordenar todas las cosas a fin de manifestar su propia bondad.¹⁵ Las consecuencias nefastas que, por ejemplo, tornados, terremotos y enfermedades mortales traen aparejadas son interpretadas de manera completamente negativa por la imperfecta perspectiva humana porque desconoce no sólo el funcionamiento del cosmos, sino también los detalles del esquema providencial.¹⁶ Eventos desgraciados como los mencionados tienen desde la perspectiva divina otro significado. Por medio de ellos, por ejemplo, puede castigar a los impíos y probar la fe de los justos. En otras palabras, aunque los hombres no fueran capaces de comprenderlo adecuadamente, aquellos servían a un bien mayor, a un propósito ulterior y más importante decidido por el Creador y, en consecuencia, indiscutiblemente justo, apropiado y benevolente.¹⁷

Con los males morales, aunque diferentes en esencia de los naturales, ocurre lo mismo. Aquellos consisten en la voluntad de una naturaleza racional que, ejerciendo su capacidad de libre albedrío, escoge pecar y, en consecuencia, alejarse del bien.¹⁸ El libre albedrío le fue dado al hombre precisamente para que pudiese decidir obrar rectamente, ya que sin la posibilidad de elegir en libertad entre hacer o no lo correcto, entre permanecer o no en Dios, el premio y el castigo no tendrían sentido.¹⁹ La libertad para escoger entre el pecado y la virtud, sin embargo,

¹⁴ *"Onne confirmat non solum totam istam mundi partem rebus mortalibus et corruptibilibus deputatam, verum etiam vilissimas eius abiectissimasque particulas divina providentia regi"*. AGUSTÍN DE HIPONA. **De Genesi ad Litteram** V, 21, 42. Ed. Migne, Jacques Paul, Patrologia Cursus Completus. Serie Latina, vol. 34, Paris: Garnier Frères, 1815-1875, col. 336.

¹⁵ JONES, David. **Angels. A History**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 37-38.

¹⁶ RUSSELL, J.B. Op. Cit. p. 199.

¹⁷ *"Ita Deus omnipotens, Dominus universae creaturae, quifecit omnia, sicut scriptum est, bona valde, sic ea ordinavit, ut et de bonis et de malis bene faciat. Quod enim iuste fit, bene fit. Iuste autem sunt beati boni, et iuste mali poenas patiuntur. Ergo et de bonis et de malis bene facit Deus, quoniam iuste omnia facit"*. AGUSTÍN DE HIPONA. **De Agone christiano** VII, 7. Ed. Migne, Jacques Paul, Patrologia Cursus Completus. Serie Latina, vol. 40, Paris: Garnier Frères, 1815-1875, col. 294.

¹⁸ EVANS, G. Op. Cit., p. 170. FORSYTH, N. Op. Cit. p. 400.

¹⁹ *"Deinde illud bonum, quo commendatur ipsa iustitia in damnandis peccatis recteque factis honorandis, quomodo esset, si homo careret libero voluntatis arbitrio? Non enim aut peccatum esset,*

también formaban parte de la providencia. De hecho, la divinidad conocía anticipadamente el camino que los hombres y los ángeles habrían de tomar y, pese a ello, permitió existir y contar con libre albedrío a aquellos que pecarían porque incluso esas acciones serían beneficiosas.²⁰ Tal como señaló en *De Civitate Dei*, juzgó más conveniente hacer un uso justo del mal que prohibir su existencia.²¹

El desarrollo teórico sobre la Providencia que el Doctor de la Gracia llevó a cabo durante las últimas cinco décadas de su vida pasaron a formar parte del *mainstream* teológico, una “reserva de sentido” para los teóricos posteriores.²² Tal es así que las especulaciones de Tomás de Aquino, uno de los filósofos más importantes del medievo y el teólogo más influyente del segundo milenio, sobre aquel tema podrían ser consideradas como una continuidad respecto de lo escrito por Agustín ocho siglos antes. El Aquinate, por ejemplo, también sostuvo la existencia de un plan divino, precedente a todo lo creado. En todas las cosas hay un ordenamiento preexistente en la mente de la divinidad. Esa razón de orden es lo que el fraile entiende por Providencia, a la que define como “*ipsa divina ratio in summo ómnium príncipe constituta, quae cuncta disponit*”.²³ Nuevamente, este control se plantea, además de en términos generales, específico y minúsculo.²⁴ Esa cuestión la resolvió definitivamente en la *Summa Theologica*, en cuya *pars I quaestio XXII*, titulada “De la Providencia divina” sentenció: “*omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari*”.²⁵ Además de potencia creadora, la divinidad era una potencia interventora; su tarea durante la Génesis no había cesado, sino que se mantenía activa a través de su labor de

aut recte factum, quod non fieret voluntate. Ac per hoc et poena iniusta esset et praemium, si homo voluntatem non haberet liberam. Debit autem et in supplicio, et in praemio esse iustitia; quoniam hoc unum est bonorum quae sunt ex Deo. Debit igitur Deus dare homini liberam voluntatem”. AGUSTÍN DE HIPONA. **De Libero Arbitrio** II, 1.3, col. 1241.

²⁰ Agustín se cuida de indicar que la omnisciencia divina de ninguna manera la hace responsable de los males morales: “*Hinc ergo iam intellege qua iustitia Deus peccata puniat, quia quae novit futura, non facit*”. AGUSTÍN DE HIPONA. **De Libero Arbitrio** III, 4.11, col. 1276.

²¹ “*Non eis ademit hanc potestatem, potentius et melius esse iudicans etiam de malis bene facere quam mala esse non sinere*”. AGUSTÍN DE HIPONA. **De civitate Dei** V, 11. p. 691.

²² MUCHEMBLED, Robert. **Historia del Diablo. Siglo XII-XX**. Buenos Aires: Fondo de cultura Económica, 2004. p. 22.

²³ TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae** I, q. 22, a.1. Ed. Barbado Viejo, Francisco, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, t. 1, 1947. p. 824.

²⁴ OWENS, Joseph. Aristotle and Aquinas. In: Kretzmann, Norman; Stump, Eleonore (eds.). **The Cambridge Companion to Thomas Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 52.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae**, I, q. 22, a.2. p. 828.

conservación; la influencia de la deidad en el mundo no era más que una continuidad de su acto creador.²⁶

La idea de una Providencia sin restricciones también se vinculó en la obra de Tomás con el problema del mal. Según sus postulados, la causalidad divina también afectaba tanto a los acontecimientos virtuosos como a los dañinos, y en el caso de los seres humanos, a los honestos tanto como a los corrompidos.²⁷ Lo que distinguía a unos de otros, es decir, lo que hacía que algo o alguien fuera “malo” continuaba asociado como en Agustín con las nociones de privación, desviación, caída y ausencia.²⁸ Si bien es un tema aludido en buena parte de su obra, fue tratado específicamente en el *De Malo*. La cuestión es planteada mediante un silogismo sencillo: si todo lo que existe es bueno, y el mal, por definición, es lo opuesto de ambas premisas (la existencia y lo bueno), por lo tanto, no existe.²⁹ Ahora bien, que no exista, que no sea una cosa, no significa que no esté *en* las cosas. Está en tanto privación, por eso su “existencia” es conceptual (“*ens rationis*”) y no real (“*non rei*”).³⁰

Los efectos de la ausencia del bien, aunque al margen de la intención de Dios (*praeter intentionem Dei*) están incluidos en el ordenamiento que estableció, es decir, forman parte de su plan eterno.³¹ Continuando la ortodoxia agustiniana, el Creador permite pero no causa el mal.³² El hecho de que pueda existir se debe a que los defectos y las desviaciones potencian el bien en el universo, ordenándolo hacia su fin que es el Ser Increado y, en consecuencia, el bien supremo.³³ Esta idea

²⁶ GILSON, Etienne. **Thomism The Philosophy of Thomas Aquinas**, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002. p. 211.

²⁷ “*Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium*”. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae**, I, q. 22, a.2. p. 828.

²⁸ SOTTO POSADA, Gonzalo. La concepción de los ángeles y el origen del mal en Tomás de Aquino. **Cuestiones Teológicas**, Medellín, v. 33, n. 80, p. 365, 2006. CLARK, Stuart. **Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe**. Oxford: Clarendon Press, 1997. p. 45.

²⁹ “*Oportet igitur quod malum, quod universaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid*”. TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones disputatae de Malo**, q.1, a.1. Ed. Opera Omnia iussu Leonis XIII, t. xxiii, París: Studium fratrum praedicatorum 1982. p. 5.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones disputatae de Malo** q.1, a.3, p. 8-9.

³¹ TOMÁS DE AQUINO. **Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi** I, d. 47, q.1, a.4. Ed. Mandonnet, Roger Pierre, v. 2, París: P. Lethielleux, 1929. p. 1071.

³² SOTTO POSADA, G. Op. Cit., p. 56.

³³ “*Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universo perfectum. Si*

puede observarse en las teorizaciones que el Aquinate desarrolló sobre los ángeles, uno de los temas que más profundamente estudió. Antes de proceder a su creación, la divinidad conocía que algunos se mantendrían en la gracia y otros pecarían.³⁴ Lo mismo antes de la generación de los primeros hombres. Aun así decidió que las criaturas intelectuales (ángeles y seres humanos) estuviesen dotados de libre albedrío para que unos escogiesen ser virtuosos y otros exactamente lo inverso.³⁵ En el caso de las naturalezas angélicas, autorizó que la rebelión de una parte de ellas (los que de allí en más serían identificados como demonios) tuviera lugar debido a que ese acto sedicioso sería instrumentalizado para, entre otras cosas, dar origen a la Encarnación del Verbo y la realización definitiva del plan providencial. Además de procurar el bienestar de la humanidad mediante la acción pedagógica de los ángeles buenos, encargados de guiar a los hombres hacia la gracia, la divinidad buscaría lograr el mismo fin por medio de los caídos, quienes testearían la convicción y firmeza de los hombres. Unos y otros, por lo tanto, estaban al servicio de la divinidad. Es así que las causas segundas (los demonios entre ellas) estaban completamente incluidas en la economía de la providencia, tenían un rol específico para su realización.³⁶ En otras palabras, para procurar el bien universal, Dios había permitido la rebelión cósmica de Satán y sus aliados, que serían utilizados para tentar y castigar a los hombres de manera que después de su pecado aquellos no quedasen excluidos de participar en el orden del universo.³⁷

A partir de este breve resumen de las posiciones de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, resulta evidente que desde el periodo patrístico hasta el auge de

enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo". TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae**, I, q. 22, a.2, p. 830.

³⁴ *"Deus sciat omnia non solum quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua vel creaturae; horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura; sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat"*. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae**, I, q. 14, a.13. p. 590.

³⁵ *"Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem; quod est liberum arbitrium habere, quod diffinitur liberum de ratione iudicium"*. TOMÁS DE AQUINO. **Summa contra gentiles** II. 38. Ed. Opera Omnia iussu Leonis XIII, t. XIII, Paris: Studiorum fratrum praedicatorum, 1918. p. 162.

³⁶ *"Per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causae secundae, quae sunt executrices huius ordinis, ut ex supra"*. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae**, I, q. 22, a.3. p. 568.

³⁷ *"Et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos Angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent"*. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae**, I, q. 64, a.4, pp. 602. BONINO, Serge. **Les anges et les Démons. Quatorze leçons de théologie catholique**. París: Parole et Silence, 2007. p. 219.

la escolástica, la teología cristiana planteó una cosmovisión completamente teocéntrica, basada en los principios de la omnipotencia, omnisciencia y omnibenevolencia divina. La participación de la deidad en su creación era siempre activa y constante. Esta doctrina permeó por completo el discurso demonológico durante la modernidad temprana, en el cual las intervenciones de los demonios y el accionar de las brujas, aunque indudablemente nocivos a primera vista, formaban parte de un plan divino cuyo objetivo era un bien último.³⁸

Providencia en los tratados demonológicos temprano-modernos

En un exhaustivo trabajo de investigación sobre la idea de la Providencia en Inglaterra durante los siglos centrales de la modernidad, la historiadora Alexandra Walsham explicó que la creencia en la existencia de un plan divino que guiaba el destino de la humanidad fue aceptada por una parte minoritaria de la población de aquel país, por lo que no había logrado erigirse como la explicación monopólica en relación a la causalidad de los acontecimientos beneficiosos o perjudiciales que le ocurrían al conjunto de los habitantes o a individuos particulares. Lo que existió, en cambio, fue una competencia entre interpretaciones tan distintas entre sí tanto en su origen como en su organización argumentativa que la autora las consideró ideologías rivales.³⁹ Por un lado, la que respetaba la idea de una causalidad de tipo providencial tal como la habían expresado Agustín y Tomás; por el otro, nociones de raigambre pre-cristiana como fortuna ("*fortune*"), destino ("*fate*") y la acción de una naturaleza independiente ("*Dame nature*") que no se organizaban entorno a una figura rectora que intervenía en la vida humana para darle sentido de acuerdo a un plan preestablecido.⁴⁰ La popularidad de explicaciones basadas en el azar o el materialismo dio origen a una ambiciosa campaña pedagógica liderada por miembros de la elite cultural, especialmente teólogos y pastores, con el fin de combatir aquellas teorías causales que se oponían a los postulados básicos de la

³⁸ ALMOND, Philip. **The Devil. A New Biography**. Ithaca-New York: Cornell University Press, 2014. p. 20.

³⁹ WALSHAM, Alexandra. **Providence in Early Modern England**. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 20-21.

⁴⁰ WALSHAM, A. Op. Cit., p. 23. THOMAS, Keith. **Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England**. London: Penguin Books, 1971. p. 91.

ortodoxia cristiana. Esta intención de modificar las creencias de la población gozó de una aceptación prácticamente universal dentro del *mainstream* reformado, algo sin duda relacionado con el énfasis que Juan Calvino (1509-1564), el más influyente de los reformadores magistrales en Inglaterra, colocó en la soberanía divina y su incesable intervención en la esfera terrestre, rechazando así cualquier explicación basada en el azar:

Pour mieux éclaircir telle diversité, il est à noter que la providence de Dieu, telle que l'Écriture la propose, s'oppose à fortune et à tous cas fortuits. Et d' autant que ceste opinion a esté quasi receve en tous aages, encores aujourdhuy est en vogue, et tient tous les esprits préoccupez, assavoir que toutes choses aviennent de cas fortuit: ce qui devoit estre bien persuadé de la providence de Dieu, non seulement est obscurcy, mais quasi ensevely du tout.⁴¹

La brujería fue uno de los temas entorno a los cuales los providencialistas hicieron frente a quienes ofrecían explicaciones a las desgracias personales que rivalizaban con sus ideas. El hecho no puede resultar extraño, además de ser uno de los crímenes que mayor fascinación e interés despertaba en la población inglesa, el número de juicios había alcanzado sus cifras más elevadas entre los años 1580-1590, decenio en que aparecieron los primeros tratados demonológicos vernáculos, todos ellos cargados de un notable sentido providencial. Frente a enfermedades repentinas y muertes fulminantes explicadas popularmente a partir de poderes sobrenaturales de brujas, los demonólogos argumentaban que provenían de una divinidad cuyo dedo debía divisarse detrás de cada hecho inexplicable.⁴² Los demonólogos ingleses del periodo, todos protestantes y en su mayoría clérigos, predicadores y teólogos universitarios se ocuparon del tema con detenimiento.⁴³

⁴¹ CALVIN, Jean. **Institution de la Religion Chrétienne**, I, 14, 2. Ed. Baumgartner, Frank. París: Librairie de la Suisse Française, p. 90-91. Para las influencias del providencialismo de Calvino en los teólogos ingleses, véase: DONAGAN, Barbara. Providence, Chance and Explanation: Some Paradoxical Aspects of Puritan Views of Causation. **Journal of Religious History**, v. 11. p. 385-403, 1981. WALLACE, Dewey. **Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology 1525-1695**. North Carolina: Chapel Hill, 1983.

⁴² OLDRIDGE, Darren. **The Devil in Tudor and Stuart England**. Gloucestershire: The History Press, 2010. p. 17.

⁴³ Los únicos dos de los aquí analizados que no pertenecía a la corporación teologal eran el médico John Cotta y John Stearne.

En su *Dialogue Concerning Witches and Witchcrafts* (1593), el pastor George Gifford (1548-1620) advirtió que las personas daban poca importancia (“*do so little consider*”) la soberanía y el poder de Dios sobre todas las cosas.⁴⁴ Uno de los aspectos cruciales de la Providencia se derivaba de las ideas de poder y control, por eso era frecuente que los teólogos utilizaran la frase “gobierno divino” como sinónimo de aquella.⁴⁵ En las demonologías inglesas abundaba la utilización de términos que destacaran la capacidad de mando de la divinidad. Gifford, por caso, subrayó su omnipotencia, haciendo hincapié en que era el “*soveraigne ruler over all*”.⁴⁶ En 1616, Thomas Cooper realizó su aporte al destacar que todas las existencias estaban bajo las órdenes de Dios: “*every creature is at his comand*”.⁴⁷ Ya en pleno gobierno de Carlos I, Richard Bernard (1568-1641) directamente aludió al “poder divino” como principio rector del universo al mencionar su capacidad para gobernar (“*govern*”) y determinar (“*disposing*”) la función de todo lo que allí existe.⁴⁸

Esta idea de gobierno divino, desde luego, no estaba asociada con una supervisión aleatoria, sino que implicaba la existencia de un curso de acción determinado conocido sólo por Dios. Por ello es que, en un sentido técnico, el concepto de Providencia en la tradición cristiana implica al mismo tiempo poder y conocimiento. La idea que amalgama ambas instancias es la de orden. El médico John Cotta (1575-1650), autor de *The infallible, true and assured witch* (1616), indicó que el Dios cristiano no era el de la confusión ni el del azar, sino el del orden.⁴⁹ Dentro del equilibrio supervisado se incluían, por ejemplo, los procesos que permitían al mundo funcionar. El propio Cotta señaló que la naturaleza, su desempeño, sus características y cualidades eran: “*the ordinary power of God, in the*

⁴⁴ GIFFORD, George. **A Dialogue Concerning Witches and Witchcrafts**. London: The Percy Society, 1843. p. 114.

⁴⁵ LEMONNYER, A. Op. Cit., col. 934.

⁴⁶ GIFFORD, G. Op. Cit., p. iii-iv.

⁴⁷ COOPER, Thomas. **The Mystery of Witchcraft**. London, 1617. p. 358.

⁴⁸ BERNARD, Richard. **A Guide to Grand Jury Men**. London, 1627. p. 174.

⁴⁹ COTTA, John. **The infallible, true and assured witch: or the second edition of the tryall of witchcraft**. London, 1625. p. 156.

ordinary course and government of all things".⁵⁰ Ese curso ordinario estaba prestablecido y era inmutable.⁵¹

La existencia de un andarivel divinamente limitado dentro de cuyas fronteras infranqueables transcurría la existencia cósmica era muy popular entre los ingleses autores de demonologías. El teólogo William Perkins (1558-1602) sostenía que incluso el clima estaba determinado con anticipación y que los seres humanos sólo podían intentar predecirlo, aunque sin ningún tipo de certeza.⁵² Estas ya estaban presentes en los tratados más tempranos. En el marco de la explicación de porqué la astrología y la adivinación eran disciplinas impías, Gifford señaló que en lugar de utilizarse como método para conocer eventos futuros, la observación de los cielos y la trayectoria de las estrellas únicamente debía practicarse como medio para contemplar y sorprenderse con la majestuosidad de la obra divina reflejada en "*the severall courses of planets, and their motions, and the same fixed by an unchangeable decree*".⁵³ Este tipo de afirmaciones no resulta extraño en quienes proponían la existencia de un Creador único y perfecto. Era absolutamente lógico que los hombres, impresionados por la enormidad y variedad tanto del entorno natural que tenían a su alcance como de aquel que escapaba a su conocimiento y su campo visual, consideraran que estaba a su cargo.

Con todo, la majestad del numen no podía ser completa si su influencia no alcanzaba también a los hechos más insignificantes y cotidianos. Esta idea fue planteada a partir de dos metáforas presentes en *Mateo* 10, 29-30 y recuperadas por los autores ingleses. En primer lugar, el evangelista señala que los cabellos de la cabeza de cada ser humano están contados, por lo que ni uno solo cae sin el conocimiento o intermediación divina, pasaje mencionado por Thomas Cooper: "*not so much as a haire of our heads can be touched unlesse the Lord dispose*".⁵⁴ Por

⁵⁰ COTTA, J. Ibidem. p. 143.

⁵¹ "*The ordinary unchangeable course of all things by God created*". COTTA, J. Ibidem., p. 49.

⁵² PERKINS, William. **A Discourse of the Damned Art of Witchcraft**. London, 1608. p. 22.

⁵³ GIFFORD, George. **A Discourse of the Subtill Practises of Devills by Witches and Sorcerers**. London, 1587. p. 12. El conflicto entre los representantes de la religión institucional y quienes practicaban la adivinación surgía del enfrentamiento entre el régimen de causalidad y explicación de los fenómenos sobre el cual descansaban ambos sistemas. Mientras que el cristianismo ordenaba interpretar los fenómenos como manifestaciones de los planes secretos de Dios, las prácticas astrológicas los concebían sujetos al movimiento de los cuerpos celestes y, por lo tanto, predecibles por medio de un arte o habilidad que se aprendía o heredaba. THOMAS, K. Op. Cit., p. 425.

⁵⁴ COOPER, T. Op. Cit., p. 358.

otra parte, el siguiente versículo bíblico refuerza la idea del anterior al indicar que hasta la caída de un gorrión al suelo es conocida por Dios. En su diálogo, Gifford condensó ambos fragmentos resaltando que sin la deidad a “*sparrow can not fall upon the ground. All the haires of our head are numbred*”.⁵⁵ Este nivel de control y atención sobre lo que ocurría en el mundo de los hombres no mermaba, sino que intensificaba tanto la soberanía como la magnificencia del Ser Increado.⁵⁶

Además de incluir la polarización entre los procesos generales y los acontecimientos particulares en el plan providencial, los demonólogos ingleses hicieron lo mismo con las bendiciones y las desgracias. Teniendo en cuenta que los documentos estudiados son tratados dedicados a analizar el problema de la brujería, lo infortunios personales a los que más atención dedicaron nuestros autores eran aquellos que popularmente se relacionaban con el poder destructivo de las brujas (*maleficium*). Estos solían diferenciarse de los demás debido a su carácter inesperado y sin causas aparentes más allá de la intervención de poderes ocultos y ajenos a la naturaleza humana. El mal que las víctimas sufrían y el que las hechiceras provocaban (las dos caras de la misma moneda) provenían del Creador. A partir de esta noción, los tratadistas buscaron combatir dos ideas profundamente arraigadas en la población: que las desdichas tenían origen humano y que eran intrínseca y necesariamente negativas.

En cuanto al primer punto, Perkins escribió: “*The parties bewitched must patiently beare the present annoyance, comforting themselves with this, that it is the Lords owne hand, by whose speciall providence it comes to passe*”.⁵⁷ Si antes mencionamos que la posición oficial de los teólogos ingleses era señalar que el dedo de Dios estaba detrás del funcionamiento y el orden a nivel cósmico, ahora queda claro que su mano también era la causante última de la brujería. Es por eso que cuando una persona sufría los embates de la magia nociva, su respuesta debía basarse en la paciencia y la confianza en los motivos por los cuales aquello ocurría.

⁵⁵ GIFFORD, G. Op. Cit, p. iv.

⁵⁶ CAMERON, Euan. **Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 212-215.

⁵⁷ PERKINS, W. Op. Cit., p. 50.

Demonios y brujas no eran más que instrumentos de una voluntad superior que los utilizaba en beneficio de su plan eterno.⁵⁸

Esto nos lleva inmediatamente a la cuestión de porqué la Providencia contemplaba que ocurrieran sufrimientos derivados de la muerte de familiares, enfermedades propias, destrucción de bienes y pérdidas económica, los blancos principales de los maleficios. Nuevamente la respuesta remitía a la ontológica superioridad de la divinidad: sus designios eran humanamente inconcebibles.⁵⁹ El don de la omnisciencia le permitía conocer el medio más adecuado para conseguir el mayor bien, aun cuando ello significaba desviarse de la senda que aparentaba ser la correcta para tomar lo que Bernard denominó “*wandring bypaths*”.⁶⁰ En realidad, el camino trazado por la divinidad nunca tomaba desvíos o atajos, siempre conducía hacia un fin virtuoso. La interpretación de que existían distintos caminos era la forma en que los humanos trataban de comprender un esquema cuyo desenvolvimiento no conocían. Por ello explicaban las desgracias sufridas por individuos o colectivos como el resultado de la inescrutable sabiduría del Creador. Aunque más adelante profundizaremos en ello, aquí resulta oportuno señalar que para los autores ingleses, las personas atravesaban situaciones difíciles bien como prueba de su fidelidad a Dios o como castigo por haberse alejado del comportamiento virtuoso. En ambos casos, el resultado que se perseguía era positivo: medir la lealtad de los justos o escarmentar a los impíos. Por ello es que Cooper aseguraba que la deidad era capaz de obtener luz de la oscuridad.⁶¹ Para John Cotta, ángeles caídos y brujas formaban parte de aquella: “*Almighty God is able to use and command evill instruments unto good ends*”.⁶²

⁵⁸ Este es uno de los motivos por los cuales para los teólogos ingleses el crimen de brujería no estaba definido por el *maleficium*, que era siempre causado por los demonios, sino por el pacto con entidades infernales. De esa manera, cuando una persona era blanco de la magia nociva, no debía buscar la solución en la ejecución de la bruja -completamente inocente por su sufrimiento- sino en la introspección para conocer analizar su comportamiento y los motivos por los que Dios autorizó que los demonios lo atacasen. Véase: MÉNDEZ, Agustín. *To Accommodate the Earthly Kingdom to Divine Will: Official and Nonconformist Definitions of Witchcraft in England (ca. 1542-1630). Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, PA, v. 6, n. 2. p. 278-309, 2017.

⁵⁹ WALSHAM, A. Op. Cit., p. 237. RUSSELL, Jeffrey Burton. **Mephistopheles. The Devil in the Modern World**. Ithaca: Cornell University Press, 1986. p. 45.

⁶⁰ BERNARD, R. Op. Cit., p. 18.

⁶¹ “*The Lord can raise light of darknesse*”. COOPER, T. Op. Cit., p. 44.

⁶² COTTA, J. Op. Cit., p. 164.

Tentaciones y castigos, entonces, no eran males en sí mismos, sino medios que la ignorancia del hombre (“*mans manifold ignorance*”) así catalogaba por desconocer las reservas y decretos de su hacedor.⁶³ Lo que determinaba la benevolencia de lo ocurrido era la voluntad divina, siempre orientada hacia la justicia y la perfección. Por ello, el cazador de brujas John Stearne (c.1610-1670) advertía en 1648 a sus lectores acerca de cómo interpretar lo que les ocurría: “*It is the Lord, let him doe what seemeth him good*”.⁶⁴ La omnipotencia, omnisciencia y omnibenevolencia quedaban protegidas en el pensamiento de los autores ingleses.

A partir de lo visto hasta aquí, resulta evidente que en las demonologías inglesas el papel de Dios en la historia no se había limitado al rol creativo. Además de aquella acción iniciática, el responsable de todo lo existente intervenía permanentemente en su obra. En este sentido, los demonólogos demostraron ser fieles seguidores de Calvino, quien escribió: “*Et de fait, le Seigneur s'attribue toute puissance, et veut que nous la reconnoissions estre en luy: non pas telle que les Sophistes l'imaginent, vaine, oisive, et quasi assopie: mais tousjours veillante, pleine d'efficace et d'action*”.⁶⁵ Eficacia y actualidad eran los términos adecuados para describir la participación de la deidad: no era un espectador pasivo del funcionamiento mecánico del mundo creado, tampoco un terrateniente absentista, sino una entidad enérgica que intervenía constantemente en los asuntos humanos.⁶⁶ Tal como señaló Walsham, este intervencionismo constante no constituía una contradicción con la existencia de un esquema providencial rígido, puesto que aquel estaba contemplado y fijado en el plan desde antes que el tiempo comenzara.⁶⁷

⁶³ COTTA, J. Op. Cit., p. 23.

⁶⁴ STEARNE, John. **A Confirmation and Discovery of Witchcraft**, London, 1648. p. 3.

⁶⁵ CALVIN, J. Op. Cit., p. 91. Sobre Calvino y el orden natural, consúltese: SCHREINER, Susan. **The Theater of his Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin**. Grand Rapids: Baker Academy, 1991.

⁶⁶ WALSHAM, A. Op. Cit., p. 2 y 29. La regla tiene una excepción: Reginald Scot (c.1538-1599). A pesar de haber considerado a Calvino como un maestro, el de Kent subvirtió por completo las ideas de reformador francés en relación a las intervenciones divinas. Scot hizo del providencialismo la raíz de su escepticismo en materia demonológica: la brujería tal como la entendían sus contemporáneos era imposible porque la divinidad no intervenía en los asuntos humanos. Véase: MÉNDEZ, Agustín. Las Brujas imposibles: la teología de Reginald Scot. Escepticismo radical y distanciamiento de la divinidad. **Tiempos Modernos**, Madrid, v. 24, n. 1, p. 1-36, 2012.

⁶⁷ WALSHAM, A. Op. Cit., p. 13.

En uno de sus conocidos estudios sobre la brujería en la Edad Moderna, William Monter señaló que prácticamente todos los tratados demonológicos escritos por autores protestantes se destacaron por haber insistido en una serie de temas en común, principalmente la extensión de la Providencia y el poder de Dios.⁶⁸ Los textos ingleses analizados hasta aquí podrían ser considerados como una expresión particular de esa afirmación general. Sin poner en discusión el postulado de Monter, creemos posible extenderla para incluir a otros demonólogos no protestantes. Los ejes hasta aquí analizados en los documentos de Inglaterra pueden hallarse también en los publicados por autores asociados al contexto cultural francés durante los siglos XVI y XVII. Los escritores francófonos escogidos para ser comparados con los de la otra orilla del Canal de la Mancha son Jean Bodin (1530-1596), Nicolás Remy (1530-1616), Henry Boguet (1550-1619) y Pierre de Lancre (1553-1631). Así como los demonólogos que redactaron y publicaron sus tratados en Inglaterra, aquellos también se caracterizaron por un considerable grado de uniformidad profesional y confesional. Interesante para la comparación, los autores de una y otra región provenían de universos intelectuales diferenciados tanto por su formación como por su orientación religiosa. Mientras los ingleses militaron la causa reformada en su tierra, es posible asegurar que Remy, Boguet y de Lancre se mantuvieron fieles al catolicismo, colaborando desde sus textos con la difusión de los estándares morales impulsados por la reforma tridentina.⁶⁹ El caso de Bodin, en cambio, resulta mucho más complejo. Es imposible encasillarlo en alguna de las ramas en que el cristianismo se dividió entre los siglos XVI y XVII, a punto tal que ha sido considerado un cripto-judío.⁷⁰

Asimismo, si los ingleses eran expertos hermeneutas y predicadores de las Escrituras, los francoparlantes lo fueron del sistema legal, sus códigos, leyes y

⁶⁸ MONTER, William. **Myth and Magic y Early Modern Europe**. Ohio: Ohio University Press, 1983. p. 31.

⁶⁹ Sobre el vínculo entre las disputas religiosas de finales del siglo XVI y comienzos del XVII con la teoría demonológica francesa, véase: PEARL, Jonathan. **The Crime of Crimes. Demonology and Politics in France 1560-1620**. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1999. p. 1-148.

⁷⁰ En referencia al carácter judaizante de Bodin: ROSE, Paul. **Bodin and the Great God of Nature: The Moral and Religious Universe of a Judaiser**. Genève: Droz, 1980. BAXTER, Christian. Jean Bodin's Daemon and his Conversion to Judais. In: DENZER, Horst (Ed.). **Verhandlungen der internationalem Bodin-Tagung in München**, Munich, C.H. Beck, 1973. p. 195-212. Sobre su pensamiento religioso en general, véase: MESNARD, Pierre. La pensée religieuse de Bodin. **Revue du Seizième siècle**, París, v. 16, p. 77-121, 1929.

funcionamiento.⁷¹ Bodin, por ejemplo, fue uno de los juristas más influyentes de su generación. Luego de completar su entrenamiento legal en Toulouse, se instaló en la capital del reino donde ejerció como abogado en el tribunal supremo del país, el Parlamento de París, bajo cuya jurisdicción se encontraba la mitad de los súbditos del rey.⁷² La ocupación fundamental de Remy fue la de magistrado, tarea que comenzó desarrollando en la corte ducal de Nancy. En 1591 llegó al escalón supremo de la burocracia judicial local al ser nombrado fiscal general, posición que ocuparía hasta 1606.⁷³ Así, fue la punta de lanza del aparato judicial de uno de los estados europeos más severamente afectados por la cacería de brujas.⁷⁴ En el Franco-Condado, Boguet combinó sus tareas como jurista y juez. Su interés en la brujería provino principalmente de sus deberes como *grand juge* en St. Claude (1598-1609), donde juzgó y condenó a decenas de personas, construyéndose una fama como cazador y experto en la materia.⁷⁵ Perteneciente a la misma generación de Boguet, Pierre de Lancre fue el autor de la última gran demonología antes que el Parlamento de París profundizara su desconfianza hacia la criminalización de la brujería.⁷⁶ El *Tableau* fue el único tratado demonológico publicado dentro del territorio de Francia por un juez con participación activa en juicios por brujería en aquel reino.⁷⁷ Fue uno de los jueces designados directamente por Enrique IV (1553-1610) para responder a las alarmantes quejas de los habitantes de la región vasca ubicada en extremo sur del reino a raíz de un brote de brujería. Su intervención daría inicio al célebre proceso de la región de Labourd, donde aproximadamente ochenta acusados fueron escarmentados en la hoguera,

⁷¹ KRAUSE, Virginia. **Witchcraft, Demonology, and Confession in Early Modern France**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 6.

⁷² HAGEN, Rune. BODIN, Jean. In: GOLDEN, Richard (Ed.). **Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition**. California: ABC Clio, 2006. p. 129.

⁷³ DILLINGER, Johannes. Politics, State-Building, and Witch-Hunting. In: LEVACK, Brian (Ed.). **The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America**. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 532.

⁷⁴ BRIGGS, Robin. **Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft**. London: Penguin Books, 1996, p. 38. BEHRINGER, Wolfgang. **Witches and Witch-Hunts. A Global History**. Cambridge: Polity Press, 2004. p. 130.

⁷⁵ MONTER, William. BOGUET, Henry. In: GOLDEN, R. (Ed.). Op. Cit., p. 133.

⁷⁶ SOMAN, Alfred. The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt (1565-1640). **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 9, n. 2, p. 40-41, 1978.

⁷⁷ PEARL, J. Op. Cit., p. 127.

convirtiéndose así en uno de los episodios de represión de la hechicería diabólica más rigurosos de la historia de Francia.⁷⁸

Ciertamente, las diferencias señaladas en las últimas páginas demuestran que la aproximación de franceses e ingleses al problema de la brujería y los postulados demonológicos partía de bases distintas. A primera vista, los intereses teóricos de un jurista o un magistrado parecerían distintos de los de un ministro o un teólogo. En relación con ello, Stuart Clark destacó que los tratados cuyos autores pertenecieron al campo reformado se diferenciaron de los católicos por no haber tenido un tono intelectual, sino homilético y evangélico. Sin embargo, si esa idea general se contrasta con los textos aquí seleccionados no resulta del todo precisa: ninguno de los *corpora* se caracterizó especialmente por su densidad teórica o academicismo. En efecto, es posible sostener que los puntos fundamentales del modo en que autores como Gifford, Perkins o Bernard entendieron la Providencia pueden hallarse en los escritos del cuarteto francés. Las supuestas diferentes herramientas conceptuales con las que contaban no los llevaron a conclusiones o interpretaciones opuestas.

Haciendo suyas palabras que perfectamente podrían hallarse en textos como los de Agustín, Tomás o Calvino, Jean Bodin escribió que la divinidad es “la causa eterna y primera de todo lo que existe”.⁷⁹ La *Opera Dei*, además, estaba caracterizada por tener un orden específico deseado y determinado por su único responsable.⁸⁰ Para el jurista, esta disposición se extendía al firmamento: “*Dieu a donné le mouvement aux cieux du commencement, comme celui qui donne le mouvement à l'orloge tant qu'il luy plaist*”.⁸¹ El curso y la trayectoria de los cuerpos celestes, por otra parte, fue adjetivado como “*invariable & immuable*”.⁸² Más de dos décadas después de la versión definitiva de la *Démonomanie*, de Lancre retomó esta aproximación. Intentando darle sentido a las complejas confesiones de los

⁷⁸ BRIGGS, Robin. **Communities of Belief. Cultural and Social Tensions in Early Modern France.** New York: Oxford University Press, 1995. p. 10-11. HENNINGSEN, Gustav. **El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española.** Madrid: Alianza Editorial, 1983. p. 22.

⁷⁹ “*Dieu est la premiere cause eternelle*”. BODIN, Jean. **De la démonomanie des sorciers.** Paris: Jacques du Puys, 1587. p. 30r.

⁸⁰ PETITAT, André. L'écartèlement: Jean Bodin, les sorcières et la rationalisation du surnaturel. **Revue européenne des sciences sociales**, París, v. 30, n. 93, 1992. p. 86

⁸¹ BODIN, J. Op. Cit., p. 32r.

⁸² BODIN, J. Op. Cit., p. 56v.

testigos y acusados vascos, el autor del *Tableau* defendió la existencia de un plan que sentó las bases del funcionamiento de la naturaleza durante la constitución primera del mundo. Entre aquellas incluyó la existencia de la noche como el momento donde hombres y bestias recuperaban las fuerzas perdidas. Nada podía provocar la inversión de esa división y hacer del periodo diurno el de descanso y del nocturno el activo.⁸³ Eso se debía a que las horas del día, las estaciones, la luz, estaban vinculadas con el curso eterno y fijo de los astros, que no podía ser alterado por ninguna fuerza que no fuera Dios.⁸⁴

Más allá de la figura de la divinidad cósmica, creadora y garante permanente del universo, en los textos franceses también hay referencias a la preocupación de aquella por los detalles del mundo sublunar, específicamente los que involucraban al género humano. Nuevamente, una de las características más notables de la Providencia en relación al devenir de la humanidad era su carácter opaco e impenetrable. La imposibilidad de conocer la voluntad divina antes de que se manifestara fue rechazada por Remy. El magistrado auspició la común idea de un plan que afectaba a todos los hombres, pero que sólo era conocido por quien lo había diseñado.⁸⁵ Ni siquiera las entidades angélicas podían acceder al conocimiento del porvenir.⁸⁶ Eso se debe a que la existencia de distintos tiempos (pasado, presente y futuro) es propio de la inferioridad de los seres creados, que recurren a ese tipo de divisiones y clasificaciones cronológicas para ordenar sus propias limitaciones. Eso no ocurre con la deidad, para quien toda la existencia es un perpetuo presente.⁸⁷ El porvenir, coincidió Boguet en su *Discours*, “es un juicio

⁸³ “*L'ordre vniuersel qui a esté estably en cette premiere constitution du monde, qui est le sommeil and le repos de la nuict, donné aux hommes and à tous animaux pour rafraichissement de leurs labours*”. DE LANCRE, Pierre. **Tableau de L'inconstance des mauvais anges et Demons**. Paris: Nicolas Buon, 1612. p. 163.

⁸⁴ “*Ils ne peuvent aussi changer l'ordre and disposition des lumieres: comme d'arrester le cours du Soleil*”. DE LANCRE, P. Op. Cit., p. 172.

⁸⁵ “*Penes unum Deum esse rerum futurarum cognitionem, ac providentiam loquuntur omnes*”. REMY, Nicolás. **Daemonolatreiae libri tres**. Francofurti, 1597. p. 368.

⁸⁶ “*Quid ergo? Nos ne in eas angustias istis argumentis, atque exemplis coniiici patiemu: ut concedamus Deum nequissimae omnium, quas un quam condidit, naturae id communicare, quod eius in rerum humanarum dispensatione providentiam praecipue ostendit, ac demonstrat? Minime vero*”. REMY, N. Op. Cit., p. 370.

⁸⁷ “*Cui aliud nisi praesens tempus nullum est*”. REMY, N. Op. Cit., p. 373-374.

secreto de Dios”.⁸⁸ Una de las consecuencias lógicas de esta interpretación fue, como en los textos ingleses, la condena generalizada de la adivinación. Remy explicó que uno de los campos donde el Diablo buscaban imitar (“*aemulator*”) a Dios para engañar a los hombres era prediciendo el porvenir, el cuál en realidad sólo era conocido por el Creador.⁸⁹ Bodin, por su parte, señaló que una de las formas más eficientes de diferenciar los espíritus buenos de los perversos tenía que ver con la emisión de juicios sobre el porvenir y lo desconocido. Si permanentemente estaban dándole a conocer a los hombres supuestas revelaciones, no cabía duda que eran demonios, y brujos quienes recurrían a ellos.⁹⁰

Más arriba citamos un pasaje de la demonología de Bodin donde se describía al Creador como la primera causa. Ese fragmento es sucedido por otro donde el angevino termina de pulir su concepción sobre la relación de la divinidad con el mundo: “*de luy dependent toutes choses*”.⁹¹ Estas pocas palabras permiten evitar equívocos con otra frase mencionada del autor, donde aseguraba que el movimiento de los cielos había sido establecido como quien da cuerda a un reloj. El suyo, sin embargo, no es un dios que hubiese apartado la vista luego del Inicio, aquello que surgió luego sigue bajo su control y dependencia.⁹² En otra coincidencia con los autores ingleses, el Ser Increado es, entonces, una entidad decididamente intervencionista. Boguet, por ejemplo, señalaba que la mano de la divinidad nunca había sido tan fuerte como en la época en que le tocaba vivir.⁹³

Una de las áreas donde mejor se podía analizar la participación actual y efectiva de la deidad era la brujería, tópico a partir del cual los autores abordaron el problema del mal. Aquí también la influencia de Agustín y las similitudes con la tratadística inglesa resultan evidentes. Tal como veremos en el siguiente apartado,

⁸⁸ “*Et semblequ'il y eu en cela un secret jugement de Dieu*”. BOGUET, Henry. **Discourse exécration des sorciers**. Rouen: Romain de Beauvais, 1606. p. 12.

⁸⁹ REMY, N. Op. Cit., p. 371.

⁹⁰ “*Toutes ses Divinations Diaboliques sont defendues, & qui en use pour parvenir à quelque chose, cestuy-là est Sorcier. On void donc que la plus certaine marque pour iuger la difference des bons & malins esprits, de la pieté e impieté, & de voir si on adresse aux creatures au lieu du Createur, pour parvenir à lès desseings. Et d' autant qu'il y en a plusieurs qui s'abusent aux predictions, prennent le bien pour le mal, il est besoing declarer les predictions & presages*”. BODIN, J. Op. Cit., p. 22r.

⁹¹ BODIN, J. Op. Cit., p. 30r.

⁹² BAXTER, C. p. Cit., p. 94.

⁹³ “*La main de Dieu est aussi puissante, qu'elle à jamais esté*”. BOGUET, H. Op. Cit., p. 349.

los actos de magia nociva -como cualquier otro- existían únicamente en virtud de que Dios lo permitía. Antes de analizar la cuestión del permiso en detalle, puede plantearse que en los textos franceses actos dañosos como la brujería o entidades con inclinaciones netamente perversas como los demonios formaban parte del cosmos porque a partir de ellos podía producirse beneficios de mayor alcance. En este sentido, de Lancre señaló que la divinidad, conociendo que Satán se rebelaría momentos después de haber sido creado, de todas formas eligió que existiera porque la simple presencia de un enemigo tan poderoso haría posible que su propia gloria se manifestara con mayor potencia y claridad.⁹⁴ Para Bodin, la Providencia incluía en su desenvolvimiento pérdidas, sufrimientos y males tales como la existencia del demonio y sus aliados, sólo porque por medio de ellos se alcanzaba un “bien más grande”.⁹⁵ El principio monista de la ortodoxia cristiana quedaba así salvaguardado. El Hacedor era omnibenevolente, su naturaleza era pura y esencialmente buena, aborrecía el mal pero lo toleraba a cuenta de los efectos positivos y deseables que podrían obtenerse de sus consecuencias inmediatas.⁹⁶ Esto se refleja en dos ejemplos, uno referido en la *Démonomanie*, el otro en el *Tableau*. En el primero, Bodin se apoya en las *Sentencias* de Pedro Lombardo y afirma que incluso un ladrón que comete el cruel acto de asesinar a un viajero para quedarse con sus posesiones podía estar realizando una acción beneficiosa, puesto que la víctima podría haber sido un parricida que ya no podría cometer más crímenes, o bien un fiel servidor de Dios que quedaba liberado de la existencia terrenal para recibir las bendiciones de la vida celestial.⁹⁷ En el segundo, de Lancre explicó que los actos de infanticidio por medios diabólicos son permitidos porque la pérdida de la vida del niño evitaba el deterioro espiritual

⁹⁴ “Tellement qu'on a quelque iuste raison d'admirer de ce que Dieu tout-puissant se soit voulu donner un ennemy si puissant luy-mesme, si ce n'est qu'on die qu'il l'a fait pour sa plus grande gloire”. DE LANCRE, P. Op. Cit., p. 28-29.

⁹⁵ “Dieu ne permettoit iamais, qu'il se feist mal quelconque, si ce n'estoit afin qu'il en reussit vn plus grãd bien”. BODIN, J. Op. Cit., p. 6v.

⁹⁶ “Dieu, qui de sa nature est seul bon, ne peut faillir, ny faire chose qui de sa nature ne soit bonne”. BODIN, J. Op. Cit., p. 6r.

⁹⁷ “Le maistre des sentences passe plus outre, car non seulement il tient que toutes les creatures de Dieu sont bonnes, ains aussi toutes actions qui sont meschantes en soy sont bonnes par relation, comme le voleur qui a assassiné le passager pour avoir sa despouille a commis un acte cruel & capital en soy, & neantmoins il ne sçait pas qu'il a, peut estre, tué un parricide, ou qu'il a tiré des calamitez de ce mnde celuy que Dieu aymoit”. BODIN, J. Op. Cit., p. 5r.

producido a raíz de los pecados de la juventud y la adultez, de manera que llegaba más rápido a la gloria del padre y en un estado de pureza.⁹⁸ Como era costumbre, el magistrado señalaba que no se podía comprender los motivos por los cuales la divinidad escogía lograr sus objetivos (“*secrète disposition & volonté a nous incognue*”) mediante la autorización de acciones que los seres humanos no podían interpretar más que como ontológicamente depravadas.⁹⁹ Boguet, no sin cierta resignación, afirmaba que poco más quedaba para los hombres que satisfacer sus inquietudes pensando que el gran Maestro del universo no hacía nada sin una causa.¹⁰⁰

Permiso y ministerialidad

En el esquema que hemos descrito hasta aquí, todo lo existente cumple una función determinada con antelación. Incluso el mal forma parte de la economía providencial. A lo largo de la historia cristiana, aquel concepto ha sido objetivado en la figura de Satán y sus secuaces diabólicos. Este apartado se centrará en el permiso que recibe de la divinidad para actuar en el mundo material y su rol como ministro de la Corte Celestial.

La figura de referencia para comenzar dicho análisis es, nuevamente, Agustín de Hipona. Como ocurrió frecuentemente entre los teólogos del periodo patrístico, el de Tagaste remarcó en sus trabajos que el demonio podía manifestarse activamente en el mundo únicamente si contaba con autorización de la divinidad. Cualquier efecto que produjera en la Tierra, fuera ilusorio o real, no era más que el reflejo de su sometimiento. Por ello, en *Enarrationes in Psalmos*, demanda que sus lectores atribuyan siempre a Dios los males que sufrían, puesto que el Ángel Caído no podía hacer nada sin su venia.¹⁰¹ Ahora bien, esa licencia que

⁹⁸ “*Dieu permet que Satan nuise ainsi aux enfans innocens: que pour les, baptisez, il ne le sçauroit faire sans la permission de Dieu, and que Dieu le permet, par ce que par leur mort prematuree, ils sont preseruez de plusieurs enormes pechez que Dieu a preueu de tout temps que l'occasion and l'aage leur eussent fait commettre: de maniere qu'ils sont rauis au ciel heureux and bien assurez que l'aage and la malice ne pervertiront leur entendement*”. DE LANCRE, P. Op. Cit., p. 121-122.

⁹⁹ DE LANCRE, P. Op. Cit., p. 10.

¹⁰⁰ “*Me contenteray tousjours de croire que ce grand maistre de l' univers ne fait rien sans occasion*”. BOGUET, H. Op. Cit., p. 25.

¹⁰¹ AGUSTÍN DE HIPONA. *Enarrationes in Psalmos* LXI, 20. Ed. DEKKERS, Eligius. *Corpus Christianorum Series Latina*, XXXVIII, Brespols: Turnholti, 1956. p. 243.

el Creador otorgaba no era azarosa, sino que estaba orientada fundamentalmente a cumplir dos objetivos: castigar a los impíos y probar a los justos: *“permitti autem iustitia, qua reguntur omnia, sive probationis causa, sive vindictae, vel ad damnationem, vel ad correctionem irrogatae”*.¹⁰² No por casualidad este fragmento proviene de los comentarios al Libro de Job. En el celeberrimo relato bíblico, el Adversario le dice a Dios que el Patriarca lo amaba solamente en virtud de las riquezas materiales y espirituales con las que había sido agraciado, por lo que en cuanto su fortuna, familia y salud desaparecieran, lo mismo ocurriría con su fe. El desafío consistía entonces en que el diablo atacara a Job y pudiera probar su punto. Más allá del conocido final del reto (el protagonista soportó las más terribles calamidades con un inquebrantable respeto hacia su Creador) lo más interesante para nuestro análisis es que las plagas, enfermedades, destrucciones y muertes causadas por el Príncipe de las Tinieblas sólo ocurrieron luego de haber obtenido el consentimiento divino, después de que la deidad hubiera establecido los parámetros en que la apuesta debía desenvolverse y los límites que no podrían quebrantarse en su desarrollo.¹⁰³ De allí que Agustín comentara que Satán poseía poder tanto sobre los hombres como sobre los elementos, pero que le venía de Dios.¹⁰⁴ Fue propio del pensamiento de los Padres de la Iglesia, siempre vigilantes ante las tendencias dualistas, haber descrito al Enemigo como una entidad poderosa pero estrictamente limitada.¹⁰⁵ En palabras del Doctor de la Gracia, era un poder que estaba sometido a otro.¹⁰⁶ Esta versión del demonio, por lo tanto, sufría un severo caso de insatisfacción, puesto que siempre causaba menos daño del que deseaba.¹⁰⁷ De esta manera, aquel y sus cómplices se habían convertido luego de su rebelión en ministro de Dios, en servidores de su voluntad, en

¹⁰² AGUSTÍN DE HIPONA. **Annotationes in Iob** I, 38. Ed. Migne, Jacques Paul, Patrologia Cursus Completus. Serie Latina, vol. 34, Paris: Garnier Frères, 1815-1875, col. 874

¹⁰³ KELLY, Henry Ansgar. **Satan in the Bible, God’s Minister of Justice**. Oregon: Cascade Books, 2017. p. 9-10.

¹⁰⁴ *“Notandum autem quomodo in hominibus habuerit potestatem, et in elementis, sed tamen datam a Deo”*. AGUSTÍN DE HIPONA. **Annotationes in Iob** I, 1, col. 826.

¹⁰⁵ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. Demonology at a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt. **Church History**, Cambridge, v. 80, n. 3, p. 10, 2011.

¹⁰⁶ *“Quia potestas ista sub potestate est”*. AGUSTÍN DE HIPONA. **Enarrationes in Psalmos** XLI, 20. p. 778.

¹⁰⁷ *“Diabolus potestas quaedam est; plerumque tamen vult nocere”*. AGUSTÍN DE HIPONA. **Enarrationes in Psalmos** LXI, 20. (*Corpus Christianorum Series Latina*, XXXVIII. p. 778).

herramientas de su providencia. El demonio no tenía ningún derecho o potestad sobre los hombres, pero la divinidad en ocasiones le permitía ejercer aquello de lo que carecía de manera controlada para cumplir con el esquema providencial.¹⁰⁸ Podían hacer tanto como se les permitiera.¹⁰⁹ Por eso la deidad había elegido crear a los ángeles que sabía que luego buscarían derrocarlo, porque acabarían siendo útiles a sus fines: otorgarles permiso de acción era un medio para hacer el bien.¹¹⁰

El teólogo norafricano eligió graficar el estado de servidumbre de los demonios a la voluntad divina refiriendo a uno de signos que más claramente se asocian con aquel: la cadena. Tanto en sus comentarios a los Salmos como en *De Civitate Dei*, el Enemigo es descrito como una entidad encadenada que sólo sentía sus grilletes aflojar cuando Dios consideraba que ello era beneficioso, como ocurrió frente a la posibilidad de tentar a Job para confirmar su beatitud: “*Alligatus est quidem diabolus, ne faciat quantum potest, ne faciat quantum vult; tamen tantum tentare sinitur, quantum expedit proficientibus*”.¹¹¹ La divinidad restringía o liberaba a su instrumento de prueba y castigo de acuerdo a las necesidades de su plan.¹¹²

Luego de consolidarse durante el primer milenio cristiano, esta forma de entender la relación entre Dios y el diablo mantuvo su influencia durante el segundo. En un artículo reciente, Fabián Campagne trazó una continuidad entre los paradigmas demonológicos de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, aunque proponiendo una lista de correcciones e innovaciones introducidas por el fraile italiano que alteraron el tono de la mitología demoníaca heredada de los Padres. Esta fusión entre lo arcaico y lo moderno, propone el historiador argentino, dio origen a un humus conceptual que sirvió de fundamento intelectual para el desarrollo de la caza de brujas durante la modernidad temprana.¹¹³ Uno de los

¹⁰⁸ KELLY, H.A. Op. Cit., p. 165.

¹⁰⁹ “*Possunt, quantum secreto Omnipotentis arbitrio permittuntur*”. AGUSTÍN DE HIPONA. **De civitate Dei** II, 23. p. 58.

¹¹⁰ RUSSELL, J.B. Op. Cit., p. 188.

¹¹¹ AGUSTÍN DE HIPONA. **Enarrationes in Psalmos** LXIII, 1, 808.

¹¹² “*Nec daemones aliquid operari secundum naturae suae potentiam (quia et ipsa angelica creatura est, licet proprio vitio sit maligna), nisi quod ille permiserit, cuius iudicia occulta sunt multa, iniusta nulla*”. AGUSTÍN DE HIPONA. **De civitate Dei** XVIII, 18. p. 608.

¹¹³ CAMPAGNE, F.A. Op. Cit., p. 1-31. Sobre los orígenes de la demonología tardo-escolástica, véase: LEVACK, Brian. **The Witch Hunt in Early Modern Europe**. New York: Routledge, 2006. p. 30-73. Clark, S. Op. Cit., p. 151-311. STEPHENS, Walter. **Demon Lovers. Witchcraft, Sex and the Crisis of**

puntos de la perspectiva agustiniana revisados por el Aquinate fue el del permiso. En términos generales, el dominico reprodujo la vulgata patrística. En la *Summa contra gentiles*, en el marco de la discusión del tipo de reverencia que se le debía a personajes más eminentes del culto y la historia cristianas, explicó que el más alto (*latría*) estaba reservada exclusivamente a Dios en su calidad de señor (*dominus*). Lo que lo hacía merecedor tanto de la forma más magnífica de veneración como del título mencionado era su capacidad de dar órdenes a todos y no recibirlas de nadie. Por ello, el Ser Supremo era *dominus* y no *minister*, término que denominaba a quienes obedecían voluntades ajenas. Los ángeles, tanto los que se mantuvieron fieles como los que fueron expulsados, ejecutan la órdenes de la divinidad (“*ministrare dicuntur et Deo, cuius ordinationem exequentur*”) en su provecho y, por lo tanto su condición es la ministerialidad.¹¹⁴

Tal como mencionamos páginas más arriba, la intención y la Providencia divina se orientan siempre hacia la consecución del bien, aunque unas veces de forma directa y otras indirecta. La primera tiene que ver con la utilización de los ángeles buenos, cuando por medio de ellos acerca a los hombres al bien o los aleja del mal. La segunda, en cambio, instrumentaliza a quienes acompañaron a Lucifer, para que pongan a prueba la fe del género humano y así ejercitarlos en sus virtudes.¹¹⁵ Esta idea fue profundizada en un pasaje de los comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo, en el que Tomás señaló que además de probar a los justos, los demonios castigan a los condenados. Sea cual fuere la causa para instrumentalizar su existencia, la condición necesaria para que los espíritus impuros pudiesen actuar provenía siempre del Creador.¹¹⁶

Belief. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. BOUREAU, Alain. **Satan the Heretic. The Birth of Demonology in the Medieval West.** Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

¹¹⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles* III, 120. p. 412.

¹¹⁵ “*Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo, et hoc decenter fit per Angelos bonos. Alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus, per impugnationem contrarii. Et hanc procuracionem boni humani conveniens fuit per malos Angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent*”. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 64, a.4. p. 602.

¹¹⁶ “*Ad sapientiam etiam divinae pertinet ut quae a Deo sunt ordinata sint ab eo a quo omnis potestas est ... et ideo potestas daemonum ad exercendum homines, et puniendos damnatos, a Deo est; et ideo ordinata per gradus praelationis debet esse*”. TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* II, d. 6, q.1, a.4. p. 169.

Hasta aquí, las ideas de ambos teólogos no presentaban diferencias. La disparidad se produjo a partir de los detalles dados por el dominico en relación a las características del necesario permiso divino para las intervenciones demoníacas. El Aquinate moderó la absoluta heteronomía característica de la propuesta agustiniana. Como señaló Hans Peter Broedel, en el *corpus* tomista Satán y sus seguidores no dejaron de ser esclavos de Dios, pero habrían tenido un mayor grado de autonomía.¹¹⁷ En la *Summa Theologica* se señala la existencia de una distinción entre el permiso directo, concreto y específico que la divinidad le otorga al demonio para castigar y uno más laxo y general para tentar.¹¹⁸ En otras palabras, Dios señalaba con suma precisión quiénes debían ser escarmentados por mediación diabólica, pero entregaba una autorización prácticamente universal para inducir a los hombres a cometer acciones reprobables. Una vez más, no es que la licencia divina no fuese necesaria, sino que era concedida con menos restricción que aquella asociada con acciones netamente punitivas.¹¹⁹ Tomás redefinió la teoría del permiso de manera que aquel, al menos en parte, quedó convertido en poco más que una supervisión; de esta manera los demonios y las brujas poseían una capacidad menos restringida para probar a los seres humanos mediante los maleficia que los primeros realizaban y las segundas fomentaban.¹²⁰ Esta reformulación del permiso liberó al demonio agustiniano de las limitaciones que tenía para tentar; lo que en la teoría del periodo patrístico había quedado latente, en la escolástica pudo materializarse, estableciéndose las bases de las especulaciones demonológicas de la modernidad temprana.

Tanto en los demonólogos ingleses como en los franceses pueden observarse rastros y huellas de las teorizaciones de los dos santos sobre la ministerialidad de los demonios y la teoría del permiso, convertidas para los siglos XVI y XVII en parte de sentido común de la ortodoxia cristiana. Incluso, es posible plantear que, como ocurrió antes con el providencialismo, no puede establecerse

¹¹⁷ BROEDEL, Hans Peter. **The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft.** Manchester: Manchester University Press, 2003. p. 72.

¹¹⁸ “*Ad primum ergo, dicendum quod mali angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum. Et sic non mittuntur a Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur secundum Dei justa iudicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo. Et sic mittuntur a Deo*”. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae**, I, q. 114, a.1. p. 969-971.

¹¹⁹ CAMPAGNE, F.A. Op. Cit., p. 18.

¹²⁰ HAUSTEIN, Jörg. Aquinas, St. Thomas. In: GOLDEN, R. (Ed.). Op. Cit., p. 53-54.

una fractura entre los textos de ambas regiones en base a si privilegiaban la perspectiva agustiniana o la tomista, especialmente porque entre estas dos no existía una brecha sino una continuidad revisada.

Manteniéndose congruentes con la creencia en la existencia de un orden providencial que armonizaba el universo, los demonólogos ingleses establecieron una inquebrantable relación de jerarquía ente Dios y los demonios, cuya manifestación más cruda era que el primero disponía a voluntad de los segundos: *“Almightie God doeth use Satan for to worke his signes and judgements in the heavens, in the ayer, and in the earth”*.¹²¹ Si bien la divinidad podía intervenir en su creación de manera directa y sin necesidad de causas secundarias, escogía hacerlo por medio de los ángeles caídos.¹²² Los textos redactados en Inglaterra mantenían el tópico de la ministerialidad demoníaca. Dentro de sus tareas típicas se encontraban esencialmente dos: la de verdugos y la de examinadores de conciencia. Como indicó Gifford, los demonios eran herramientas que Dios utilizaba no sólo como ejecutores de su venganza sobre los réprobos, sino también para asaltar, tentar, vejar y enseñar el camino de la rectitud a sus elegidos.¹²³ El clérigo Henry Holland (1556-1603), coincidiendo con su colega, señaló que ejecutan la justicia divina contra los hijos de la desobediencia y también afligen a los santos.¹²⁴ Décadas después, el pastor Thomas Cooper caminaba en tierras conocidas por sus antecesores al sentenciar que las entidades diabólicas azotaban a unos como consecuencia de su naturaleza impía, mientras que a otros los acosaban para probar o despertar su fe, para inclinarlos al arrepentimiento, o directamente liberarlos de las miserias del mundo terrenal y empujarlos hacia la vida eterna.¹²⁵

¹²¹ HOLLAND, Henry. **A Treatise Against Witchcraft**. London, 1590. p. 56.

¹²² *“All chastisements come from God, whether they be such as hee doth with his owne hand inflict: or such as hee giveth the devill point to lay uppon men”*. GIFFORD, G. Op. Cit., p. 55-56.

¹²³ *“I confess ye the devils are instruments which God useth not only to be executioners of vengeance upon the reprobate, and to plague the wicked: but also to assault, to tempt, to vex and to chastise his deere children.”* GIFFORD, G. Ibidem. p. 62-63.

¹²⁴ *“Execute his iustice vpon all the children of disobedience: yea and to afflict his Saintes, as after as the Lord knoweth it expedient for his glorie, and their salvation”*. HOLLAND, H. Op. Cit., p. 56.

¹²⁵ *“For the cause, If the Lord afflict his children with this scourge, neither is it in anger, or simply as a punishment of sin, though the Lord may intend the chastisement of the sinner heereby: But especially, 1. To Try their faith: 2. To provoke to repentance 3. And so to take them heereby out of this miserable world”*. COOPER, T. Op. Cit., p. 254.

Tanto en su condición de castigador como en la de inspector, Lucifer y sus émulos actuaban en reacción a una voluntad ajena, como observó Richard Bernard: *“the Divell and evill spirits, through Gods permission, may doe much evill unto the godly for their tryall, and unto the wicked for their punishment”*.¹²⁶ Este punto señalado por el teólogo y ministro fue una fijación de todos los ingleses que escribieron tratados sobre la brujería entre los siglos XVI y XVII. La autorización de la divinidad era necesaria para que los seres preternaturales pudieran desplegar cualquier portento. John Cotta, por caso, advirtió que los espíritus podían causar enfermedades, pero únicamente en virtud del permiso.¹²⁷ Lo mismo planteó Gifford sobre la posibilidad de que se manifestaran visiblemente y hablaran con seres humanos *“when God doth permitte”*.¹²⁸ La habilidad para posarse sobre objetos y moverlos rápidamente de un lugar a otro, así como para penetrar en diferentes elementos también estaban atadas a la misma clausula condicional: *“if God permit”*.¹²⁹

De esta forma, en la tratadística inglesa el Adversario también estaba limitado. Perkins resumió esta propuesta en una oración: *“Doubtless, his malice reacheth further, and consequently his will and desire; but God hath restrained his power, in the execution of his malicious purposes, whereupon he cannot goe a whit further, then God gives him leave and liberties to goe”*.¹³⁰ Gifford repitió de manera casi textual el párrafo de Tomás de Aquino en el que distinguía entre quién era Señor y quiénes ministros, así como el motivo en el que se basaba esa diferencia: los segundos no ejercían una autoridad absoluta, sino cierto poder cuando el primero (quien sí tenía aquel atributo) aflojaba las cadenas que lo apresaban para darle rango de acción.¹³¹ Holland denominó las facultades del Enemigo como un “poder débil”, puesto que no era capaz de causar efectos si la deidad no le daba la

¹²⁶ BERNARD, R. Op. Cit., p. 68.

¹²⁷ *“That the Divell can both inflict diseases, and cure where God permitteth”*. COTTA, J. Op. Cit., p. 6.

¹²⁸ GIFFORD, G. Op. Cit., p. 42.

¹²⁹ PERKINS, W. Op. Cit., p. 12-13.

¹³⁰ PERKINS, W. Op. Cit., p. 17.

¹³¹ *“They doe not exercise power and authoritrie which is absolute, and at their owne will and appointment, but so farre as God letteth foorth the chaine to give them scope”*. GIFFORD, G. Op. Cit., p. 22.

autorización para ejecutar su voluntad.¹³² No era dueño de su destino, menos aún un agente libre; su infinita malicia colisionaba permanentemente con su limitado poder.¹³³ En este sentido, como Euan Cameron oportunamente advirtió, aunque el lenguaje remitiera a las ideas de permiso y autorización, en realidad eran mandatos y prescripciones que el Creador imponía.¹³⁴

Hasta aquí, la revisión de la ministerialidad demoníaca y la dependencia del permiso en los textos ingleses no se alejaba de aquellos registros en los que Agustín y Tomás coincidían. Sin embargo, es posible hallar evidencias de que la revisión tomista, aquella que sirvió de puntapié al discurso demonológico radical, no pasó desapercibida en Inglaterra. Tal como señalara Nathan Johnstone en un libro publicado en la década pasada, los puritanos ingleses estaban obsesionados con la permanente presencia y amenaza demoníaca en la vida cotidiana. Aquella se manifestaba principalmente (aunque no exclusivamente) en las tentaciones espirituales e interiorizadas. El estudio de diarios íntimos de los *godly*, sermones de pastores y otros textos devocionales, llevaron al historiador a concluir que, a diferencia de los católicos, los puritanos consideraban que la tentación demoníaca no era un evento puntual, sino una condición de vida, un estado perenne de la existencia humana.¹³⁵ Teniendo en cuenta lo visto anteriormente, es posible asociar la idea de Johnstone con la existencia de una suerte de permiso general de la divinidad hacia el demonio para tentar a todos los seres humanos. Sería posible plantear que las tentaciones constantes no estarían asociadas con órdenes específicas y *ad hoc* por parte del Creador, sino más bien con la supervisión laxa y general referida por Tomás.

Aunque los mencionó ligeramente en su investigación, Johnstone no basó su trabajo en los tratados demonológicos. Ello no es óbice para creer que en aquellos

¹³² "As for Sathans might, it is but weake: if the Lorde graunt him not strength to execute his will". HOLLAND, H. Op. Cit., p. 56.

¹³³ "Consider the limited power of Sathan, and so to depend uppon an higher Power of the Divine Maiestie". COOPER, T. Op. Cit., p. 229. "That Sathan can goe no further herein then the Lord permitteth: though his malice be infinite, yet his power is limited". HOLLAND, H. Op. Cit., p. 56.

¹³⁴ CAMERON, Euan. Angels, Demons, and Everything in Between: Spiritual Beings in Early Modern Europe. In: COPELAND, Claire; MACHIELSEN, Jan (eds.). **Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period**. Leiden-Boston: Brill 2013. p. 32.

¹³⁵ JOHNSTONE, Nathan. **The Devil and Demonism in Early Modern England**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 94.

documentos, escritos todos por zelotes protestantes, no puedan hallarse rastros de los acosos diabólicos permanentes y, en consecuencia, de la mencionada idea del Aquinate. El *Discourse* de Gifford puede aclarar este punto. Allí, más allá de los pasajes de clara inspiración agustiniana, es posible advertir otros poco destacados usualmente. Por ejemplo: no siempre era necesario que la autorización divina fuera directa, no siempre era una orden. Gifford aseguró que era posible que el demonio *eligiera* castigar y tentar específicamente a algunos hombres por creer que la divinidad le daría permiso, ya sea por la vida pecaminosa que llevaban o porque merecían ser inducidos a cometer errores.¹³⁶ En ello hay una diferencia sutil pero importante: aparece un mayor grado de autonomía diabólica. Creyendo que eso era lo que Dios deseaba, el Príncipe de las Tinieblas (o uno de sus subordinados) decidía actuar como verdugo o examinador.¹³⁷ Ello no necesariamente presentaba contradicción con la postura que el demonólogo tenía respecto de la Providencia o a ministerialidad del Diablo, puesto que aunque escribió sobre una mayor capacidad de iniciativa, los castigos y las tentaciones, como siempre, dependían en última instancia de la voluntad final del Creador.¹³⁸ El demonio tenía cierto espacio para intentar llevar algo a cabo, pero si ello ocurría *efectivamente* era merced a que la divinidad no se oponía. Lo que se reconoce, pues, es que existen instancias donde es posible interpretar que había un mayor nivel de autonomía, una cadena que podía mostrar diferentes grados de tensión y hasta estar totalmente relajada, aunque nunca dejaba de adornar el cuello del Maligno.

¹³⁶ "He did see great likelihood that God would give him leave to torment the man in his body or his goods because of his wicked life and infidelity. For hee is never wearie, but seeketh all occasions ... or else he doth conjecture that the Lord will give him leave when he is sent, because the people are worthy to bee seduced and lead into vile errors". GIFFORD, G. **A Discourse of the Subtill Practises of Devills by Witches and Sorcerers**. p. 49-50.

¹³⁷ La referencia a una factible autogestión diabólica para castigar ni siquiera había sido aceptada por Tomás, que había limitado ese tipo de acciones solamente a la tentación.

¹³⁸ Esto permitiría cuestionar la afirmación de John Teall respecto del rechazo que la idea de la permisividad divina le habría provocado a Gifford. Según el autor, el predicador de Essex creía que Dios era un ser tan poderoso que cualquier cosa que ocurría se debía a su actividad antes que a su permiso. Del pasaje mencionado en el cuerpo del texto podía desprenderse que en algunas ocasiones la deidad podría haberse limitado a conceder o no el permiso, y no necesariamente a haber sido el principio activo. TEALL, John. Witchcraft and Calvinism in Elizabethan England: Divine Power and Human Agency. **Journal of the History of Ideas**, PA, v. 23, n. 1, p. 34, 1962.

En relación con esto, el clérigo Alexander Roberts advirtió que el permiso para tentar se daba a menudo.¹³⁹ Por su parte, al repasar las creencias de la población en relación a la brujería, Bernard destacó la frecuencia con la que equívocamente se consideraba que los espíritus impuros sólo podían causar daños si una bruja se los ordenaba con anterioridad. En realidad, señaló el teólogo, las Escrituras demostraban que las intervenciones del demonio ocurrían *a veces* porque eran enviados por Dios, pero que también partían “de su maliciosa disposición en contra de la humanidad”.¹⁴⁰ Podía ocurrir, entonces, que en determinadas circunstancias la divinidad simplemente no se opusiera a que esa maldad se expresara en el mundo, en eso consistía esta versión más general del pláacet. Con todo, la efectiva realización dependía, justamente, de que deidad no objetara lo que el Maligno había decidido. Aunque estos pasajes representan una proporción decididamente menor en comparación a todos aquellos donde se afirma de manera clara y contundente que nada pueden hacer los seres preternaturales sin la autorización previa de la divinidad, no por ello deben ser ignorados. Se advierte una tensión entre la necesidad de defender el determinismo providencialista y el control rígido de la divinidad sobre todo lo existente, y la demanda de una permanente vigilancia por parte de los hombres acechados por temibles demonios que, como leones rugientes, buscaban a quién devorar.

Entre los cuatro demonólogos francoparlantes escogidos, Jean Bodin fue sin ningún lugar a dudas quién con mayor empeño enunció las teorías de la ministerialidad diabólica y el siempre necesario permiso divino. A diferencia de lo planteado por la historiografía de las últimas décadas que siempre lo consideró uno de los máximos exponentes de la vertiente más radical del discurso demonológico del periodo, Fabián Campagne propuso que el jurista partió de fundamentos teológicos moderados -aquellos que más arriba asociamos con la

¹³⁹ “*God doth oftentimes give him leave to assault us*”. ROBERTS, Alexander. **A Treatise of Witchcraft**, London, 1616. p. 44.

¹⁴⁰ “*It maketh them thinke, that though it be a Devill that afflicteth them, yet that he neither is sent of God (as ill spirits sometimes be) nor that he commeth of his owne malicious disposition against mankinde (when the Scriptures shew the contrarie) but that the Witch onely hath sent him, else had hee not come to torment them*”. BERNARD, R. Op. Cit., p. 94.

Patrística- para construir su teoría sobre los demonios.¹⁴¹ En el esquema bodiniano, aquellos seres no podían llevar a cabo ninguna acción en ausencia del permiso divino, otorgado únicamente por considerar que lo que sucedería si eso ocurría era conveniente.¹⁴² Tal como hemos señalado en repetidas ocasiones, lo que la deidad consideraba oportuno podía resultar difícil de entender desde el punto de vista humano. Por ello, como ocurría en los textos ingleses, no sólo autorizaba sucesos destructivos, sino que también se valía de herramientas perversas para producirlos. En otras palabras, para Bodin los demonios también eran funcionarios de la Corte Celestial. Entre sus tareas también se encontraba la de realizar la infinita justicia divina. Eran, pues, verdugos.¹⁴³ Podían castigar o probar (“*chastier ceux qui le meritent soit pour tener & fortifier les bons*”) pero siempre como enviados de una entidad superior, aquella que los había derrotado cuando se levantaron en su contra. Eran entidades que por cuya naturaleza eran ciertamente muy poderosas y capaces de llevar a cabo acciones inimaginables para el resto de los seres. Sin embargo, estaban sujetos por una correa (“*bride*”) que hasta no ser aflojada por Dios, impedía cualquier posibilidad de manifestar aquellas potencias.¹⁴⁴

En el contexto de los procesos por brujería en la porción francesa de las tierras vascas, de Lancre organizó la información obtenida de acusados, cómplices y testigos en base a postulados que difícilmente puedan resultarnos extraños. Las intervenciones del demonio en Labourd poco tenían para el juez de extraordinarias, formaban parte de sus funciones cosmológicas, de la misión que se

¹⁴¹ Respecto de la interpretación tradicional del pensamiento demonológico de Bodin, véase: HOUDARD, Sophie. **Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XV-XVIIe siècle)**. Paris: Les éditions du Cerf, 1992. WILLIAMS, Gerhild. **Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999. p. 68. BEHRINGER, Wolfgang. **Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night**. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998. p. 104. Para una revisión de estas posturas, véase: CAMPAGNE, Fabián Alejandro. **¿El más moderado de los demonólogos radicales? La naturaleza anfibia de la Démonomanie des sorciers de Jean Bodin**, manuscrito inédito, 2017. p. 30. Agradezco al Dr. Campagne el permiso para leer el artículo previo a su publicación.

¹⁴² “*Il n’est rien fait, soit par les Demons soit par les Sorciers, qui ne se face pour un iuste iugement de Dieu qui le permet*” BODIN, J. Op. Cit., p. 123v.

¹⁴³ “*Quant aux malins Esprits ils seruet aussi à la gloire de Dieu, cōme executeurs, & bourreaux de sa haute iustice*”. BODIN, J. Op. Cit., p. 6r-v.

¹⁴⁴ “*Sathan ne peut user de sa puissance, sinon entant & pourtant que Dieu luy permet. Mais si une fois il luy lasche la bride, on void de merueilleux exploits de Sathan*”. BODIN, J. Op. Cit., p. 122v-123r.

le impuso luego de su caída: “atizar siempre las llamas de los suplicios que Dios prepara para los malvados”.¹⁴⁵ A partir de los relatos de los lugareños, el demonólogo bordelés señaló que las garras de los demonios podían extenderse también a los más santos, ya que tenía permiso de atacar espiritualmente a los más puros.¹⁴⁶ En el despeño de sus obligaciones como “ministro de la justicia divina y verdugo de los condenados” podían llevar a cabo diferentes acciones, pero la condición necesaria para ello era, como en todos los casos anteriores, la autorización divina. Así, “cuando Dios se lo permitía” era capaz de obstruir el funcionamiento de los sentidos e impedir el correcto desempeño de los órganos del cuerpo.¹⁴⁷ En el caso de las tentaciones, sólo podían llevar adelante aquellas que la divinidad sabía que serían soportadas por los sufrientes. En los otros casos, aquellos donde los tentados serían aplastados por las insinuaciones diabólicas, el Ser Supremo no dejaba que ocurrieran.¹⁴⁸

Sobre la posibilidad de que los demonios transportasen por el aire a las brujas vascas para que asistieran a sus reuniones nocturnas, de Lancre afirmó que tenían lugar “*seulement par la permission de Dieu*”.¹⁴⁹ A la misma conclusión había llegado Boguet en su *Discours*, los hechiceros eran llevados de un lado a otro por el aire a partir de su autorización y con motivo de castigar su curiosidad.¹⁵⁰ Idéntica explicación daba el hombre del Franco-Condado para las posesiones diabólicas, que no debían ser interpretadas como evidencia del sometimiento de la humanidad a los espíritus malignos, sino más bien de estos últimos a la voluntad divina, que era la que autorizaba que pudiesen ingresar en los cuerpos de aquellos que merecían ser castigados por el curso que su vida había tomado, o en los de los

¹⁴⁵ “*Le Diable tombant du ciel pour attiser toujours les fournaises des supplices que Dieu a préparé aux mechans*”. DE LANCRE, P. Op. Cit., p. 14.

¹⁴⁶ “*Dieu mesme a permis à Sathan de violenter beaucoup plus les ames saintes, les mieux reglees and celles qui semblent estre plus en sa protection que les autres*”. DE LANCRE, P. Op. Cit., p. 29.

¹⁴⁷ “*Les sorcelerries and magiques effects du malin Esprit, peuvent, quand Dieu le permet, estouper les conduicts des sens, les troubler and en affoiblir les organs*”. DE LANCRE, P. Op. Cit., p. 291. “*Il ne peut nuire à personne si non tout autant que Dieu le luy permet*”. DE LANCRE, P. Op. Cit., p. 120.

¹⁴⁸ “*Les tentations de Satan sont extremement violentes à toute sorte d'aages and de sexes: mais Dieu est fidelle, qui ne permet point que la tentation soit plus forte que le pouuoir d'y resister*”. DE LANCRE, P. Op. Cit., p. 303.

¹⁴⁹ DE LANCRE, P. Op. Cit., p. 84.

¹⁵⁰ “*Ces derniers donc sont transportez par vne iuste permission de Dieu, qu'il les chastie ainsi pour leur grande curiosite*”. BOGUET, H. Op. Cit., p. 84.

más inocentes y puros para hacer relucir su justicia y sus obras.¹⁵¹ Ni siquiera el severo Nicolás Remy escapaba de los lugares comunes vistos hasta aquí. Además de adjetivarlo como “*carnificem, & ministrum irae Dei*”, advierte de manera contundente que nadie que conozca la obra de los Padres de la Iglesia puede negar que desde que los hombres comenzaron a pecar Dios ordeno a esos ministros de su venganza que los consumieran como una llamarada.¹⁵² Los pecados eran los que hacían más vulnerables a los hombres puesto que mientras más abundasen esas acciones más eran autorizados los demonios a dañarlos.¹⁵³ Con todo, sus demostraciones más terroríficas de poder en el mundo ocurrían sólo de manera ocasional, y los momentos en que lo hacían estaban determinados por su Creador.¹⁵⁴

Contrario a lo que podría esperarse de la tratadística francesa, en parte producida por implacables cazadores o puntillosos juristas, las premisas fundamentales no se alejan de los supuestamente moderados teóricos ingleses. De hecho, el pensamiento demonológico bodiniano, al menos en su providencialismo, tampoco parecería excepcional. Por ello de Lancre aseguraba que el demonio tenía las manos atadas, de manera que no pudiera realizar todo el mal que hubiera podido en caso de haber tenido sus riendas sueltas.¹⁵⁵ Si la conocida realidad de la absoluta soberanía divina hubiese sido la de la absoluta autonomía diabólica, si en lugar de encadenado el demonio hubiera tenido plena libertad, los hombres se devorarían unos a otros como lobos.¹⁵⁶

¹⁵¹ “*Cela se fait par unc iuste permission de Dieu , afin que ces gens soyent ostez du monde, & chastiez selon leurs de mérites*”. BOGUET, H. Op. Cit., p. 19. “*Quelquesfois encore Dieu, permet que les Innocens soyent possedés, & affligés non pas pour aucuns péchés, mais à fin que de la il, face reluire iâ lustiee & ses oeuvres*”. BOGUET, H. Op. Cit., p. 24.

¹⁵² REMY, N. Op. Cit., p. 254. “*Sed ad hoc sibi ministros iam tum ab eo tempore constituisse, quo peccatum hominem primum invasit spiritus, videlicet flame instar urentes ipsa elementa, universamque a deo mundi machinam nemo quantumuis Ecclasiasticorum sermonum insolens non intellexit*”. REMY, N. Op. Cit., p. 292-293.

¹⁵³ “*Sic volente Deo, peccata illorum iniuriis saepe obnoxios reddunt*”. REMY, N. Op. Cit., p. 113.

¹⁵⁴ “*In hoc tamen conveniunt Daemonibus interdu multa extraordinaria permitti a Deo, in quibus partes suas non obscure interponant: plurimaque adeo ipsos agere, quorum vis sensum nostrum, & usitatam rationem superet*”. REMY, N. Op. Cit., p. 153.

¹⁵⁵ “*D' ailleurs Dieu leur a prohibé & lié les mains de façon, qu'ils ne peuvent pas mesme exécuter tout autant de mal qu'ils pourroient & voudroient bien faire si le tout puissant leur avoit lasché la bride tout à faict*”. DE LANCRE, P. Op. Cit., p. 64.

¹⁵⁶ DE LANCRE, P. Op. Cit., p. 327-328.

Más arriba mencionamos la aclaración de Cameron, para quien aunque los términos de la acción demoníaca en el mundo remitían a que recibía permiso para actuar, lo que realmente ocurría es que sus intervenciones respondían, más bien, a la reacción frente a una orden. La afirmación del autor estaba enmarcada en el análisis de la visión de los reformadores protestantes magisteriales como Calvino, Heinrich Bullinger (1504-1575) y Girolamo Zanchi (1515-1590), aunque como pudimos ver más arriba, era perfectamente aplicable a los demonólogos ingleses, posteriores en dos o tres generaciones a aquellos autores. Sin embargo, a partir del análisis de los tratados demonológicos de autores francófonos, creemos que también puede incluirse en aquella afirmación a individuos que no eran ni reformados ni teólogos; para los cuatro autores considerados, el demonio reaccionaba frente a un mandato.

No obstante, la réplica no era la única inclinación del Maligno. Las mismas tensiones señaladas más arriba en los tratados ingleses pueden hallarse en los franceses. Así como Christian Baxter advirtió que en la obra de Bodin los demonios no sólo operaban en el mundo por un permiso general, sino también cuando Dios lo ordenaba taxativamente, es posible afirmar exactamente lo inverso para los otros demonólogos franceses: en los tres casos existen referencias a oportunidades donde los ministros parecían disfrutar de cierto grado de iniciativa.¹⁵⁷ Entre las facultades de los demonios, Boguet incluyó el poder que tenían para efectuar distintos portentos en los aires. Por ello, cuando una bruja lo convocaba para llevar a cabo una vendetta personal contra un individuo en particular o una comunidad entera, solían pedirles a sus aliados preternaturales que desataran violentas tormentas de granizo para destruir sus cultivos o bienes. Aquellos podían ubicar nubes sobre pueblos o comarcas (*"ce meschant conduit la nuee où il luy plaist"*) y causar las inclemencias climáticas. Como vemos, no hay ninguna mención a la divinidad, no hay encargo ni orden específica. Sin embargo, tampoco había una autonomía plena. Lo cierto es que, como habíamos podido observar en los textos de Gifford y Bernard, los espíritus maléficos podían tener la intención y la iniciativa de realizar una acción determinada, pero no siempre podían materializarla. En este

¹⁵⁷ BAXTER, C. Op. Cit., p. 91. PETITAT, A. Op. Cit., p. 93.

caso particular, aun cuando las nubes estuvieran en posición para iniciar la lluvia o la granizada, la divinidad no siempre permitía que sucediera: “*Dieu ne permet pas tousjours que cela advienne*”.¹⁵⁸ En la *Daemonolatreiae* de Remy puede hallarse una idea semejante, aunque referida a las tentaciones. El magistrado dejó entrever que los demonios tenían la libertad de provocar sugerencias violentísimas en los hombres, algunas de las cuales podían incluir la inducción al suicidio. A pesar de ello, la divinidad *frecuentemente* intercedía para evitar que la debilidad del hombre fuera explotada sin control por sus verdugos. Ciertamente, Satán no siempre podía satisfacer su malicia.¹⁵⁹ Aunque pareciera haber sido capaz de intentarlo siempre que hubiera querido, en última instancia quien juzgaría oportuno o no que la predisposición se transformara en actos y produjera consecuencias era el Creador.

Es probable que de Lancre haya sido quien más claramente explicó lo que sus antecesores ejemplificaron. La divinidad permitía a los demonios intervenir y manifestarse en el mundo (“*agissent ainsi & versent parmy le monde*”) como si tuvieran plena potestad e imperio para hacer y deshacer a su gusto (“*avec une si supreme authorite & empire*”) incluso para dañar al género humano (“*nuire au genre humain*”) y que pareciera (“*semblent*”) ser el producto de su propio poder. Todo ello, sin embargo, no era más que una ilusión o un espejismo. Aquello que el Maligno y sus secuaces parecían producir autónomamente y por poder propio no ocurría más que por la “*seule permission et licence de Dieu*”.¹⁶⁰ De esta manera, el permiso más amplio o general, ya fuera para tentar o para castigar y causar desmanes no dejaba de ser, en última instancia, algo anecdótico puesto que la causalidad siempre volvía al mismo punto: la divinidad. Además, aquellos fragmentos resultaban tan excepcionales como los de Gifford o Bernard; la norma era que cualquier acto diabólico partía no del deseo propio, sino del de Dios. Por ello, nos distanciamos de Sydney Anglo, quien sostuvo que tanto en los demonólogos protestantes como en los católicos, el “permiso divino” era una

¹⁵⁸ BOGUET, H. Op. Cit., p. 122.

¹⁵⁹ “*Ut tentet hoc permittitur ut praecipiter, non ira. Hinc est, quod non ipse desperabundos, vel in flumina abiicit inuitos, vel laqueis trabi annectit, vel cultris trucida, sed tantum hortatur, ut id male sani exsecuantur: lis autem omnibus saepe intercedit, qui imbecillitatem hominum mise rerur Deus, modo hoc modo illud praesidium pro sua sapientia opponens, uti sequentibus exemplis magis fiet manifestum*”. REMY, N. Op. Cit., p. 352.

¹⁶⁰ DE LANCRE, P. Op. Cit., p. 121.

suerte de *deus ex machina* que utilizaban para proteger sus afirmaciones, especialmente las más exageradas e inconsistentes.¹⁶¹ En realidad, consideramos que más que un recurso oportunista era un principio estructurador de su pensamiento, uno de los postulados desde los cuales organizaban su concepción del mundo.

Conclusiones

En un libro reciente, el historiador Philip Almond advirtió que desde sus orígenes, el discurso cristiano desarrolló una paradoja respecto de la figura del demonio y su relación con Dios. Por un lado, Satán era el más implacable enemigo del Creador, dueño de una libertad lo suficientemente extendida como para haberse rebelado en su contra; por otro, era uno de sus servidores, incapaz de actuar si no era por su permiso o aprobación. Ello, a su vez, daba origen a un problema de mayor alcance. Si el Adversario era un rival incapaz de ser controlado, la responsabilidad del mal recaía enteramente sobre él, protegiendo la omnibenevolencia divina, aunque con el costo de dañar su omnipotencia. En cambio, si el Ángel Caído era considerado sirviente de la divinidad y ejecutor de su voluntad, la responsabilidad de sus acciones era de Dios, devenido así en un ser Todopoderoso, pero cuya bondad quedaba en tela de juicio. Esta ambivalencia entre el demonio como enemigo y como ministro de la deidad se encuentra en el corazón de la historia cristiana.¹⁶² En efecto, Almond señala que ese punto en cuestión no pudo ser superado por Agustín, tampoco por Gregorio Magno, ni siquiera por Tomás de Aquino; era constitutivo de la ortodoxia teológica y demonológica.¹⁶³

A lo largo de estas páginas pudo observarse que los ecos de la “paradoja demoníaca” continuaban resonando en los tratados ingleses y franceses sobre brujería de los siglos XVI y XVII. En ambos conjuntos de textos se registran los esfuerzos teóricos de los autores por converger la idea del demonio como una

¹⁶¹ ANGLO, Sydney. *Evident Authority and Authoritative Evidence: The Malleus Maleficarum*. In: _____. **The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft**. London: Routledge and Kegan Paul, 1977. p. 21.

¹⁶² ALMOND, P. Op. Cit., p. xv-xvi.

¹⁶³ ALMOND, P. Op. Cit., p. 66.

entidad poderosa y temible y la de la absoluta soberanía divina; la del león rugiente y la de la fiera encadenada. A lo largo de sus páginas, se refleja una combinación *sui generis* de los postulados demonológicos agustinianos y de la revisión tomista. Mientras que en ocasiones se apoyaban más en el primero, en otras parecían acercarse más al segundo. Lo que de ninguna manera puede establecerse es una fractura entre un *corpus* y otro a partir de una preferencia por el teólogo norafricano o por el italiano. Mientras en términos generales autores tan diferentes como Roberts, Cooper, Holland, Remy y Bodin establecían que nada podía ocurrir sin el permiso divino, pocas páginas después dejaban abierta la posibilidad para la existencia de voluntad autónoma en los demonios, tanto para castigar como para tentar. Pero antes que esas ideas pusieran en jaque el anti-dualismo inherente al discurso demonológico cristiano al menos desde el siglo IV, la resguardaban con una cláusula que condicionaba esa presunta libertad a una última aprobación divina, por lo que estaríamos en condiciones de discutir las afirmaciones de Clark, Thomas y Briggs respecto de que los demonólogos reformados hubiesen mostrado una mayor sensibilidad a cualquier indicio de dualismo.¹⁶⁴

En los dos casos regionales considerados aquí, que la deidad cediese parcialmente sus poderes ejecutivos a sus ministros para castigar o tentar no los transformaba en portadores de la mística divina o en pequeños dioses.¹⁶⁵ Activa o pasivamente, el centro de la causalidad era el Ser Increado, que era considerado al mismo tiempo totalmente trascendente por su infinita superioridad, pero inmanente en cuanto la actualidad de su intervención en los asuntos humanos. Por ello, no sería del todo preciso asegurar como hiciera John Teall que Remy y Boguet fueron poco cautelosos en su idea del permiso divino, o que aquel directamente les preocupara poco. Aún menos adecuada sería esa apreciación en el caso de Bodin.¹⁶⁶ Es cierto que probablemente el fiscal general de Lorena y el magistrado del Franco-Condado hubiesen tenido objetivos diferentes a los de los autores que

¹⁶⁴ THOMAS, K. Op. Cit., p. 369. CLARK, Stuart. Witchcraft and Magic in Early Modern Culture. In: ANKARLOO, Bengt; MONTER, William y CLARK, Stuart (eds.). **Witchcraft and Magic in Europe. The Period of the Witch Trials**. London: The Athlone Press, 1999. p. 61. BRIGGS, R. Op. Cit., p. 125.

¹⁶⁵ WALSHAM, A. Op. Cit., p. 13.

¹⁶⁶ TEALL, J. Op. Cit., p. 27.

publicaron en Inglaterra. No puede negarse que insistieron menos que sus pares ingleses en el peso de la Providencia y de la ministerialidad diabólica. Sin embargo, cuando llegaba el momento de explicar la base lógica y el principio fundamental de la relación entre la divinidad y los demonios, las respuestas eran exactamente iguales a un lado y otro del Canal de la Mancha. Ya fuera en inglés, francés o latín, utilizaban las mismas palabras y lenguaje. Esto último ya fue señalado por Stuart Clark como resultado de su comparación entre tratados católicos y protestantes en general, aunque no lo había comprobado específicamente entre documentos ingleses y franceses.¹⁶⁷ Podemos concluir aquí que la divinidad descrita por los autores británicos no era, entonces, menos intervencionista u omnipotente que la de los franceses. El plan providencial referido por Perkins no tenía mayor alcance que el comentado de Lancre. Los demonios de Cooper y Bodin estaban igualmente limitados por la cadena de la voluntad divina. Incluso cuando Gifford, Bernard, Boguet, Remy y de Lancre daban ejemplos de ocasiones donde los espíritus impuros recibían autorizaciones de tipo amplio, lo único que hacían en verdad era trasladar el permiso divino desde comienzo del proceso al final del mismo, pero nunca cuestionarlo o suprimirlo. En definitiva, al menos en lo que respecta al rol y las funciones de Dios, así como su relación con los demonios, no es posible concluir que el conjunto de textos ingleses se caracterice por una posición moderada o que el francés destaque por su “exaltación”, como adjectivara Robin Briggs.¹⁶⁸ Tampoco sería posible sostener como Cameron que era propio de la concepción reformada que hubiera “*less room to ascribe independent agency to invisible spirits except as the tools and messengers of the Almighty*”.¹⁶⁹ Ambos conjuntos de autores eran providencialistas y decididamente anti-dualistas, su visión del cristianismo era centralista y vertical. Los especialistas frecuentemente subestimaron estos aspectos en los tratados franceses tanto como los sobredimensionaron en los ingleses.

Bibliografía

¹⁶⁷ CLARK, S. Op. Cit., p. 47.

¹⁶⁸ BRIGGS, R. Op. Cit., p. 95.

¹⁶⁹ CAMERON, E. Op. Cit., p. 32.

- AGUSTÍN DE HIPONA. **Annotationes in Iob.** Ed. Migne, Jacques Paul, Patrologia Cursus Completus. Serie Latina, vol. 34, Paris: Garnier Frères, 1815-1875.
- __. **De Agone christiano.** Ed. Migne, Jacques Paul, Patrologia Cursus Completus. Serie Latina, vol. 40, Paris: Garnier Frères, 1815-1875.
- __. **De civitate Dei.** Ed. Dombart, Bernard y Kalb, Alphons, Corpus Christianorum Series Latina, XLVIII, Turnholti: Brepols, 1955.
- __. **De Genesi ad Litteram.** Ed. Migne, Jacques Paul, Patrologia Cursus Completus. Serie Latina, vol. 34, Paris: Garnier Frères, 1815-1875.
- __. **De Libero Arbitrio.** Ed. Migne, Jacques Paul, Patrologia Cursus Completus. Serie Latina, vol. 32, Paris: Garnier Frères, 1815-1875.
- __. **De Natura Boni.** Ed. Migne, Jacques Paul, Patrologia Cursus Completus. Serie Latina, vol. 42, Paris: Garnier Frères, 1815-1875.
- __. **Enarrationes in Psalmos.** Ed. DEKKERS, Eligius. *Corpus Christianorum Series Latina*, XXXVIII, Brespols: Turnholti, 1956.
- ALMOND, Philip. **The Devil. A New Biography.** Ithaca-New York: Cornell University Press, 2014.
- ANGLO, Sydney. Evident Authority and Authoritative Evidence: The Malleus Maleficarum. In: __. **The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft.** London: Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 1-31.
- BAXTER, Christian. Jean Bodin's Daemon and his Conversion to Judais. In: DENZER, Horst (Ed.). **Verhandlungen der internationalem Bodin-Tagung in München,** Munich, C.H. Beck, 1973, p. 195-212.
- BEHRINGER, Wolfgang. **Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night.** Charlosttesville: University Press of Virginia, 1998.
- __. **Witches and Witch-Hunts. A Global History.** Cambridge: Polity Press, 2004.
- BERNARD, Richard. **A Guide to Grand Jury Men.** London, 1627. Disponível em: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/textidx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wit140>>. Acesso em: 24 jun. 2018.
- BODIN, Jean. **De la démonomanie des sorciers.** Paris: Jacques du Puys, 1587.
- BOGUET, Henry. **Discourse exécrable des sorciers.** Rouen: Romain de Beauvais, 1606.

- BONINO, Serge. **Les anges et les Démons. Quatorze leçons de théologie catholique.** París: Parole et Silence, 2007.
- BOUREAU, Alain. **Satan the Heretic. The Birth of Demonology in the Medieval West.** Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- BRIGGS, Robin. **Communities of Belief. Cultural and Social Tensions in Early Modern France.** New York: Oxford University Press, 1995.
- . **Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft.** London: Penguin Books, 1996.
- BROEDEL, Hans Peter. **The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft.** Manchester: Manchester University Press, 2003.
- BROWN, Peter. **Augustine of Hippo. A Biography.** Berkeley: California University Press, 2000.
- CALVIN, Jean. **Institution de la Religion Chrétienne.** Ed. Baumgartner, Frank. París: Librairie de la Suisse Française.
- CAMERON, Euan. **Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750.** Oxford: Oxford University Press, 2010.
- . Angels, Demons, and Everything in Between: Spiritual Beings in Early Modern Europe. *In*: COPELAND, Claire; MACHIELSEN, Jan (eds.). **Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period.** Leiden-Boston: Brill 2013, p. 17-52.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. Demonology at a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt. **Church History**, v. 80, n. 3, p. 467-497, 2011.
- . **¿El más moderado de los demonólogos radicales? La naturaleza anfibia de la Démonomanie des sorciers de Jean Bodin,** manuscrito inédito, 2017.
- CIRILLO, Luigi; VAN TONGERLOO, Aloïs (eds.). **Manichaeism and Early Christianity.** Turnhout: Brepols Publishers, 1997.
- CLARK, Stuart. **Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe.** Oxford: Clarendon Press, 1997.
- . Witchcraft and Magic in Early Modern Culture. *In*: ANKARLOO, Bengt; MONTER, William y CLARK, Stuart (eds.). **Witchcraft and Magic in Europe. The Period of the Witch Trials.** London: The Athlone Press, 1999, p. 97-167.

COOPER, Thomas. **The Mystery of Witchcraft**. London, 1617. Disponível em: <<http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19295.0001.001?rgn=main;view=fulltext>>.

Acesso em: 28 jun. 2018.

COTTA, John. **The infallible, true and assured witch: or the second edition of the tryall of witchcraft**. London, 1625. Disponível em: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/textidx?c=witch;cc=witch;rgn=full%20text;page=viewtextnote;idno=wit036..>>. Acesso em: 23 jun. 2018.

COYLE, John Kevin. **Manichaeism and its Legacy**. Leiden: Brill, 2009.

DE LANCRE, Pierre. **Tableau de L'inconstance des mauvais anges et Demons**. Paris: Nicolas Buon, 1612.

DILLINGER, Johannes. Politics, State-Building, and Witch-Hunting. In: LEVACK, Brian (Ed.). **The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 528-547.

DONAGAN, Barbara. Providence, Chance and Explanation: Some Paradoxical Aspects of Puritan Views of Causation. **Journal of Religious History**, v. 11, p. 385-403, 1981.

EVANS, Gillian. **Augustine on Evil**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

FORSYTH, Neil. **The Old Enemy. Satan and the Combat Myth**. New Jersey: Princeton University Press, 1987.

GIFFORD, George. **A Discourse of the Subtill Practises of Devills by Witches and Sorcerers**. London, 1587. Disponível em: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/textidx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wit052.>>. Acesso em: 28 jun. 2018.

__. **A Dialogue Concerning Witches and Witchrafts**. London: The Percy Society, 1843.

GILSON, Etienne. **Thomism The Philosophy of Thomas Aquinas**, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002.

HAGEN, Rune. Bodin, Jean. In: GOLDEN, Richard (Ed.). **Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition**. California: ABC Clío, 2006, p. 128-130.

HAUSTEIN, Jörg. Aquinas, St. Thomas. In: GOLDEN, Richard (Ed.). **Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition**. California: ABC Clío, 2006, p. 53-54.

- HENNINGSEN, Gustav. **El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española**. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- HOLLAND, Henry. **A Treatise Against Witchcraft**. London, 1590.
- HOUDARD, Sophie. **Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XV-XVIIe siècle)**. Paris: Les éditions du Cerf, 1992.
- JOHNSTONE, Nathan. **The Devil and Demonism in Early Modern England**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- JONES, David. **Angels. A History**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- KELLY, Henry Ansgar. **Satan in the Bible, God's Minister of Justice**. Oregon: Cascade Books, 2017.
- KRAUSE, Virginia. **Witchcraft, Demonology, and Confession in Early Modern France**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- LEMONNYER, Antoine. Providence dans le Sainte Écriture. In: **Dictionnaire de théologie catholique**. Paris: Lateouzey et Ané, 1936. t. XIII/1, cols. 934.-940.
- LEVACK, Brian. **The Witch Hunt in Early Modern Europe**. New York: Routledge, 2006.
- MÉNDEZ, Agustín. Las Brujas imposibles: la teología de Reginald Scot. Escepticismo radical y distanciamiento de la divinidad. **Tiempos Modernos**, v. 24, n. 1, p. 1-36, 2012.
- . To Accommodate the Earthly Kingdom to Divine Will: Official and Nonconformist Definitions of Witchcraft in England (ca. 1542-1630). **Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural**, v. 6, n. 2, p. 278-309, 2017.
- MESNARD, Pierre. La pensée religieuse de Bodin. **Revue du Seizième siècle**, v. 16, p. 77-121, 1929.
- MONTER, William. **Myth and Magic y Early Modern Europe**. Ohio: Ohio University Press, 1983.
- . Boguet, Henry. In: GOLDEN, Richard (Ed.). **Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition**. California: ABC Clío, 2006, p. 133-134.
- MUCHEMBLED, Robert. **Historia del Diablo. Siglo XII-XX**. Buenos Aires: Fondo de cultura Económica, 2004.

- OLDRIDGE, Darren. **The Devil in Tudor and Stuart England**. Gloucestershire: The History Press, 2010.
- OWENS, Joseph. Aristotle and Aquinas. *In*: Kretzmann, Norman; Stump, Eleonore (eds.). **The Cambridge Companion to Thomas Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 38-69.
- PEARL, Jonathan. **The Crime of Crimes. Demonology and Politics in France 1560-1620**. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1999.
- PERKINS, William. **A Discourse of the Damned Art of Witchcraft**. London, 1608. Disponível em: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/textidx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wit075..>>. Acesso em: 28 jun. 2018.
- PETITAT, André. L'écartèlement: Jean Bodin, les sorcières et la rationalisation du surnaturel. **Revue européenne des sciences sociales**. V. 30, n. 93, p. 79-101, 1992.
- PORTALIÉ, Eugène. Augustine (Saint). *In*: **Dictionnaire de théologie catholique**. Paris: Lateouzey et Ané, 1903. t. I/2
- REMY, Nicolás. **Daemonolatreiae libri tres**. Francofurti, 1597.
- ROBERTS, Alexander. **A Treatise of Witchcraft**, 1616, London. Disponível em: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/textidx?c=witch;cc=witch;rgn=full%20text;page=viewtextnote;idno=wit.>>. Acesso em: 25 jun. 2018.
- ROSE, Paul. **Bodin and the Great God of Nature: The Moral and Religious Universe of a Judaiser**. Genève: Droz, 1980.
- RUSSELL, Jeffrey Burton. **Satan. The Early Christian Tradition**. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- ___ . **Lucifer. The Devil in the Middle Ages**. Ithaca: Cornell University Press, 1984.
- ___ . **Mephistopheles. The Devil in the Modern World**. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- SCHREINER, Susan. **The Theater of his Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin**. Grand Rapids: Baker Academy, 1991.
- SIMONIN, Henry. La Providence selon pères greqs. *In*: **Dictionnaire de théologie catholique**. Paris: Lateouzey et Ané, 1936. t. XIII/1, cols. 941-960.

- SOMAN, Alfred. The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt (1565-1640). **The Sixteenth Century Journal**, v. 9, n. 2, p. 30-44, 1978.
- SOTTO POSADA, Gonzalo. La concepción de los ángeles y el origen del mal en Tomás de Aquino. **Cuestiones Teológicas**, v. 33, n. 80, p. 337-358.
- STEARNE, John. **A Confirmation and Discovery of Witchcraft**, London, 1648. Disponível em: <http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A61373.0001.001?rgn=main;view=fulltext>. Acesso em: 21 jun. 2018.
- STEPHENS, Walter. **Demon Lovers. Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief**. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- TEALL, John. Witchcraft and Calvinism in Elizabethan England: Divine Power and Human Agency. **Journal of the History of Ideas**, v. 23, n. 1, p. 21-36, 1962.
- THOMAS, Keith. **Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England**. London: Penguin Books, 1971.
- TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones disputatae de Malo**. Ed. Opera Omnia iussu Leonis XIII, t. xxiii, París: Studium fratrum praedicatorum 1982.
- __. **Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi**. Ed. Mandonnet, Roger Pierre, v. 2, Paris: P. Lethielleux, 1929.
- __. **Summa contra gentiles**. Ed. Opera Omnia iussu Leonis XIII, t. XIII, Paris: Studiorum fratrum praedicatorum, 1918.
- __. **Summa Theologiae**. Ed. Barbado Viejo, Francisco, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, t. 1, 1947.
- VAN DEN BERG, Jacob et alii (eds.). **In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism**. Leiden: Brill, 2010.
- WALLACE, Dewey. **Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology 1525-1695**. North Carolina: Chapel Hill, 1983.
- WALSHAM, Alexandra. **Providence in Early Modern England**. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- WILLIAMS, Gerhild. **Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999.

__. Demonologies. In: GOLDEN, Richard (Ed.). **Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition**. California: ABC Clio, 2006.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:
Cosquín 1229, 1, (1408),
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Recebido: 22/03/2019
Aprovado: 08/07/2019