

# UN CRIMEN EMOCIONAL. BRUJERÍA Y EMOCIONES SIN CONTROL EN EL ESPACIO ATLÁNTICO INGLÉS (INGLATERRA Y NUEVA INGLATERRA, SS. XVI-XVII)

An emotional crime. Witchcraft and unrestrained emotions in the English Atlantic (England and New England, XVIth-XVIIth centuries)

AGUSTÍN MÉNDEZ\*

Recibido: 07/02/2023

Aceptado: 09/09/2024

## RESUMEN

El presente artículo se propone analizar la relación entre la mágica nociva y el demonismo, los componentes esenciales de la idea de la brujería en la Edad Moderna, y las emociones en Inglaterra y Nueva Inglaterra entre 1563 y 1692. A partir de la lectura de panfletos sobre el accionar de brujos ideados para consumo popular, registros judiciales y tratados demonológicos escritos por miembros de la elite cultural, se busca demostrar dos cuestiones. Por un lado, que las denuncias judiciales por aquel delito se vinculaban con respuestas emocionales por parte de los acusados que eran consideradas indeseables a nivel social; por otro, que el demonio abordaba y seducía a sus aliados humanos apelando a circunstancias de fragilidad sentimental. De este modo, se plantea como hipótesis que, en el espacio atlántico inglés, el delito de los brujos, ya fuera el *maleficium* o el demonismo, tenía una incuestionable dimensión emocional. El origen de aquel se hallaba en la existencia de emociones que no eran controladas adecuadamente por los acusados de haber cometido dicho crimen.

**Palabras clave:** Brujería, emociones, control, Inglaterra, Nueva Inglaterra.

## ABSTRACT

This article intends to analyze the connection between harmful magic and demonism, the key aspects of the Early Modern witchcraft beliefs, and emotions in Old and New England between 1563 and 1692. From the reading of pamphlets about witches penned for popular consumption, witch-trial records, as well as from demonological treatises written by members of the cultural elite, the next pages aim to demonstrate on the one side, that judicial denunciations for witchcraft originated from socially objectionable emotional responses by the suspects; on the other, that the devil approached and seduced his human minions during moments of emotional frailty. In this way, the hypothesis of this research is that in the English Atlantic the witch's crimes, whether *maleficium* or diabolism, had an evident emotional dimension. The origin of their transgressions was the witches' lack of emotional restraint.

**Keywords:** Witchcraft, Emotions, control, England, New England.

## INTRODUCCIÓN

Entre los siglos XV y XVIII, el término brujería aludía esencialmente a dos tipos de acciones. En primer término, a la magia nociva, la realización de actos

\* mendezagustin@live.com.ar Universidad de Buenos Aires

por medio de causas misteriosas o poderes ocultos con la intención de provocar daños a seres humanos o animales, destruir objetos o bienes materiales, o bien impedir procesos vitales como la producción de alimentos o la procreación. La particularidad del *maleficium* en la temprana modernidad, aquello que lo distinguía de la hechicería clásica del pasado o aquella aún presente en algunas sociedades no occidentales, provenía de su relación con la segunda acción: su efecto se originaba a partir del pacto que un individuo —el brujo— establecía con Satán. Es a partir del renunciamiento a la fe cristiana producido por dicha apostasía que el demonio devenía en la causa eficiente del mal que su aliado humano deseaba producir<sup>1</sup>.

Al momento de analizar la relación entre las nociones de magia nociva y demonismo durante los siglos XV y XVIII, diversos historiadores especializados en la materia —por caso, Richard Kieckhefer— han optado por señalar una dicotomía entre el desarrollo de aquellas. A la primera la asoció con el folklore y las creencias populares, mientras que a la segunda la vinculó con las abstractas elaboraciones intelectuales de miembros de la elite cultural, ya fuesen teólogos, médicos o juristas<sup>2</sup>. No obstante, en las últimas décadas, esta interpretación bipolar ha sido desafiada. Bob Scribner, por ejemplo, planteó que la cultura y sus productos involucran “complejos procesos de inculcación, negociación, asimilación y rechazo”, por lo que una división estática o determinante entre imaginarios populares y doctos resulta difícil, o incluso imposible, de sostener<sup>3</sup>. Si se considera específicamente la literatura que estudia la brujería en Inglaterra durante la Edad Moderna, es posible hallar interpretaciones que replican las diferencias entre Kieckhefer y Scribner. A comienzos del siglo XX, George Lyman Kittredge sostuvo que las creencias populares se caracterizaban por la ausencia de elementos diabólicos, postura a la cual adscribió décadas después Keith Thomas, para quien la noción teológica de la brujería como apostasía fue impuesta sobre la popular que la entendía como un daño interpersonal por medios mágicos<sup>4</sup>. Más recientemente, en cambio, investigadores como Nathan Johnstone, James Sharpe y Charlotte Rose Millar han advertido la importancia de la figura del demonio en las elaboraciones populares sobre la brujería, la existencia de un universo demoníaco folklórico y, a la inversa, una preocupación

1. Brian Levack, *La caza de brujas en la Europa Moderna* (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 26-35.

2. Richard Kieckhefer, *European Witch Trials. Their Foundation in Popular and Learned Culture, 1300-1500* (Londres: Routledge, 1976), 32-33.

3. Bob Scribner, “Is a history of popular culture possible?”, *History of European Ideas* 10, no. 2 (1989): 175-191.

4. George Lyman Kittredge, *Witchcraft in Old and New England* (Nueva York: Athenum, 1929),

6. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England* (Londres: Penguin Books, 1991 [1971]), 449.

de las leyes —siempre elaboradas por miembros de la elite— por escarmentar la magia nociva y la apostasía con la misma severidad.<sup>5</sup>

El presente artículo busca apoyarse en la actualización interpretativa que prescinde del planteo de distinciones tajantes entre las concepciones populares y doctas sobre la brujería y vincularla con la historia de las emociones. La incorporación de las emociones al análisis proviene de su carácter social e histórico, el cual implica no sólo que su definición, representación y experiencia cambia a lo largo del tiempo, sino que, al ser dimensiones centrales de la existencia humana, su estudio permite conocer las concepciones fundamentales sobre la vida, la cultura y la personalidad de los actores sociales del pasado<sup>6</sup>. Específicamente, lo que se busca es reflejar la importancia de las emociones en la constitución de las dos acciones que conformaban la idea de la brujería en la temprana modernidad. Para ello se propone un doble recorte analítico. En primer lugar, uno de tipo geográfico. A diferencia de las propuestas tradicionales en los estudios de la brujería en Inglaterra, las siguientes páginas tienen en cuenta simultáneamente lo ocurrido en el reino insular y en sus territorios ultramarinos, puntualmente dos colonias de la región de Nueva Inglaterra: Massachusetts y Connecticut. En este sentido, la intención es llevar adelante un estudio histórico de tipo transatlántico que pondere lo ocurrido en regiones relacionadas entre sí por redes de intercambio culturales, económicas e intelectuales, algo particularmente útil para establecer comparaciones significativas entre trayectorias de otro modo entendidas de modo

5. Nathan Johnstone, *The Devil and Demonism in Early Modern England* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). James Sharpe, “English Witchcraft Pamphlets and the Popular Demonic”, en *Demonology and Witch-Hunting in Early Modern Europe*, Coords. Julian Goodare, Rita Voltmer y Liv Helene Willumsen (Londres y Nueva York: Routledge, 2020), 127-146. Charlotte-Rose Millar, *Witchcraft, the Devil, and Emotions in Early Modern England* (Londres y Nueva York: Routledge, 2017). Véase también: Agustín Méndez, *El infierno está vacío. Demonología, caza de brujas y reforma en la Inglaterra temprano-moderna (s. xvi-xvii)* (Valencia, Publicacions de la Universitat de València: 2020), 527-592.

6. Susan Matt y Peter Stearns, “Introduction”, en *Doing Emotions History*, Coords. Susan Matt y Peter Stearns (Chicago: University of Chicago Press, 2014), 2. Keith Oatley, *Emotions. A Brief History* (Maldon y Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 9. Para una introducción al estudio de las emociones desde una perspectiva histórica, consúltese: Barbara Rosenwein, “Worrying About Emotions in History”, *American Historical Review* 107 no. 3 (2002): 821-845. Juan Manuel Zaragoza Bernal, “Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión”, *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* 65 no. 1 (2013): 1-10. Javier Moscoso, “La historia de las emociones, ¿de qué es historia?”, *Vínculos de Historia* 4, (2015): 15-27. Katie Barclay, Sharon Crozier-De Rosa y Peter Stearns, “Introduction: a guide to sources for the history of emotions”, en *Sources for the History of Emotions*, Coords. Katie Barclay, Sharon Crozier-De Rosa y Peter Stearns (Londres y Nueva York: Routledge, 2016), 3-14. Bénédicte Sère, “Histoire des émotions: l’heure des synthèses”, *Revue de l’histoire des religions* 1 (2017): 119-132. Rob Boddice, *The History of Emotions*, Manchester (Manchester: Manchester University Press, 2018).

aislado<sup>7</sup>. La segunda delimitación es de naturaleza cronológica. La investigación abarca el periodo comprendido entre 1563 y 1692; es decir, aquel que media entre la promulgación de la primera ley contra la brujería efectivamente aplicada en Inglaterra y el desarrollo de los juicios por dicho crimen centrados en la localidad novoiinglesa de Salem, Massachusetts, los últimos de carácter masivo en el marco geográfico propuesto.

Para abordar estos problemas se recurrían a diferentes tipos de fuentes primarias. En primer lugar, panfletos sobre brujería, textos confeccionados para consumo popular que relataban las acciones realizadas por individuos o grupos de personas acusados de ser brujos. En segundo lugar, los tratados demonológicos, documentos redactados por teólogos o ministros religiosos cuyo objetivo era teorizar sobre la amplia gama de interacciones que, según se creía, existían entre los demonios y la naturaleza. Finalmente, los registros judiciales oficiales producidos por los secretarios de los tribunales que daban cuenta de las declaraciones de acusados, víctimas y testigos frente a los jueces.

A partir de los presupuestos planteados y de la documentación escogida se busca, pues, demostrar dos cuestiones: por un lado, que las denuncias judiciales por magia nociva asociaban esta práctica con respuestas emocionales por parte de los acusados consideradas indeseables a nivel social e incompatibles con la convivencia dentro de la comunidad; por otro, que el demonio abordaba y seducía a individuos para que abjuraran de la fe cristiana y le juraran lealtad apelando a circunstancias de fragilidad sentimental. De este modo, se plantea como hipótesis que, en el espacio atlántico inglés, el delito de los brujos, ya fuera el *maleficium* o la apostasía, tenía una incuestionable dimensión emocional. Su origen se relacionaba con la expresión y experimentación de emociones negativas que no eran controladas adecuadamente.

### *MALEFICIUM, CONFLICTOS PERSONALES Y EMOCIONES*

Entre 1563 y 1736, lapso de tiempo en el que la brujería fue prohibida y perseguida judicialmente en Inglaterra, aproximadamente 2000 personas fueron juzgadas y 500 condenadas a muerte bajo la acusación de ser brujos<sup>8</sup>. A lo largo de este periodo, dos leyes —la de 1563 promulgada a comienzos del largo reinado

7. David Armitage, “Three Concepts in Atlantic History”, en *The British Atlantic World, 1500-1800*, Coords. David Armitage y Michael Braddick (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009), 20-21. Este tipo de abordajes para el análisis de la brujería encuentra antecedentes recientes en estudios sobre España y sus dominios americanos: María Jesús Zamora Calvo (ed.), *Women, Witchcraft, and the Inquisition in Spain and the New World* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2021).

8. Gregory Durston, *Crimen Exceptum. The English Witch Prosecution in Context* (Hampshire: Waterside Press Ltd, 2019), 40-41

Isabel I (r. 1558-1603) y la de 1604 aprobada en los albores del de Jacobo I (r. 1603-1625)— constituyeron el marco legal para la tipificación de dicho delito. Haciéndose eco —en parte— de la definición teológica de la brujería, que la entendía como el establecimiento de un pacto con Satán, ambas legislaciones penaban con la muerte el vínculo con espíritus malignos. El documento isabelino estipulaba que quienes practicasen “cualquier invocación o conjuración de espíritu malignos” debían sufrir “la pena de muerte”.<sup>9</sup> La legislación del siglo XVII, por su parte, sentenciaba a ser ejecutado a cualquiera que “consultara, pactara o alimentara” a una entidad espiritual maléfica”.<sup>10</sup>

Sin embargo, y separándose así de la ortodoxia teológica local, ambas piezas también castigaban los daños producidos por recurso a la magia nociva. En 1563, el daño físico no mortal contra una persona o la destrucción de sus bienes materiales por medios ocultos se penaba con un año de cárcel para la primera ofensa. En caso de reincidencia, el ataque al individuo contemplaba la pena de muerte, mientras que aquel contra la propiedad suponía la reclusión perpetua<sup>11</sup>. A comienzos del siglo XVII, el celo punitivo aumentó. Las lesiones a seres humanos mediante los mecanismos aludidos eran escarmentadas con la muerte incluso en una primera ofensa<sup>12</sup>. Finalmente, los dos códigos aludidos ordenaban el ahorcamiento para quien causara la muerte a otro individuo por medio de un maleficio<sup>13</sup>.

De este modo, las leyes contra la brujería vigentes en Inglaterra durante el periodo analizado en este texto evaluaban al demonismo y al uso de magia nociva para matar como acciones igualmente graves y las castigaban con la misma severidad. Con todo, las evidencias demuestran que la enorme mayoría de las acusaciones y denuncias efectivamente realizadas frente a las autoridades eran por acciones dañinas de tipo mágico<sup>14</sup>. En otras palabras, quienes acudían al sistema judicial para buscar retribución contra los brujos invariablemente entendían a la brujería como un daño interpersonal<sup>15</sup>. La falta de los agresores no provenía, entonces, de una violación al primer punto del Decálogo; la preocupación de

9. Fragmento extraído de: John Newton y Jo Bath Coords., *Witchcraft and the Act of 1604* (Leiden y Boston: Brill, 2008), 233. Todas las traducciones de las fuentes primarias en lengua inglesa son de mi autoría. Las citas corresponden a las páginas de los documentos donde pueden hallarse los fragmentos originales.

10. *The Statutes of the Realm*, vol. IV, part II (Londres: Dawson of Pall Mall, 1975), 1028-1029.

11. Newton y Bath, *Witchcraft and the Act of 1604*, 233.

12. *The Statutes of the Realm*, 1028-1029.

13. Newton y Bath, *Witchcraft and the Act of 1604*, 233. *The Statutes of the Realm*, 1028-1029.

14. Marion Gibson, “Applying the Act of 1604. Witches in Essex, Northamptonshire and Lancashire” en *Witchcraft and the Act of 1604*, Coords. John Newton y Jo Bath (Leiden y Boston: Brill, 2008), 122-124. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 531-532.

15. James Sharpe, *Instruments of Darkness. Witchcraft in England 1550-1750* (Londres: Penguin, 1996), 65.

los que acusaban era práctica antes que teológica<sup>16</sup>. Los motivos por los que se iniciaban tensiones entre los que luego serían víctimas y victimarios eran diversos: disputas por los límites de las propiedades, deudas impagas, servicios no prestados o la negativa a brindar comida, bebida, trabajo o refugio a un miembro de la comunidad materialmente menos afortunado. Estos “focos de tensión interna”, como los denominó el antropólogo español Mikel Azurmendi, quebraban los lazos de vecindad debido a que se creía que traían aparejadas desgracias personales tales como pérdidas materiales, enfermedades o incluso la muerte<sup>17</sup>. El origen de estos infortunios, por su carácter abrupto e inesperado, no era ponderado por quien los sufría como algo natural o aleatorio, sino como el resultado de los poderes ocultos del miembro de la comunidad con el que había discutido previamente, el cual, casi siempre, había amenazado con vengarse<sup>18</sup>. Así, la desgracia se procesaba y adquiría sentido mediante la transformación del rival en brujo a partir de una acusación formal<sup>19</sup>.

En Inglaterra, los documentos de época que nos permiten conocer los testimonios de los afectados por las supuestas habilidades malignas ocultas de sus

16. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 519. Edward Bever, “Witchcraft, Female Aggression, and Power in the Early Modern Community”, *Journal of Social History* 35, no. 4 (2002): 962. Richard Godbeer, *The Devil’s Dominion. Magic and Religion in Early New England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 26. Godbeer, *The Devil’s Dominion*, 154.

17. Mikel Azurmendi, *Las brujas de Zugarramurdi. La historia del Aquelarre y la Inquisición* (Córdoba: Editorial Almuzara, 2013), 10. Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española* (Madrid: Alianza Editorial, 2010), 218. Maria Tausiet, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2000), 373-401. Annabel Gregory, “Witchcraft, Politics and ‘Good Neighbourhood’ in Early Seventeenth-Century Rye”, *Past & Present*, no. 133 (1991): 57.

18. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 652-680. Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study* (Londres: Routledge, 1999 [1970]), 159. Durston, *Crimen Exceptum*, 112. John Putnam Demos, *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 294. La caridad denegada, aunque contravenía el ideal cristiano de asistir al prójimo, no rompía ninguna ley, de modo que la hostilidad que surgía de ella no hallaba ningún canal formal para ser resuelta. Así, emociones negativas surgidas a raíz de disputas menores podían transmutar en acusaciones por brujería. Paul Moyer, *Detestable and Wicked Arts. New England and Witchcraft in the Early Modern Atlantic World* (Ithaca y Londres: Cornell University Press 2020), 132.

19. Ciertamente, las acusaciones por brujería no solían ser inmediatas y ante un primer acto pasible de ser considerado producto del empleo de magia nociva. Las sospechas solían construirse a lo largo de décadas. En otras palabras, la reputación importaba. Ser una persona conflictiva, no cumplir con las obligaciones religiosas, tener vínculos familiares o de amistad —presentes o pasados— con individuos sospechosos de o condenados por brujería eran de suma importancia para transformar un altercado en una acusación formal por aquel delito, así como para que las autoridades aceptaran realizar un juicio. Alison Rowlands, “Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany”, *Past & Present* 173 (2001): 50-89. Los rumores, pues, tenían un rol difícil de sobreestimar en la conformación de reputaciones. Robin Briggs, “Emotion and Affect in Lorraine Witch Trials”, en *Emotions in the History of Witchcraft* (Londres: Palgrave Macmillan, 2016), 141.

victimarios son los panfletos, narrativas de carácter informativo para consumo popular cuyo contenido se “construía” a partir de documentos legales (declaraciones, interrogatorios o sentencias) producidos durante los juicios<sup>20</sup>. Si bien el contenido de los panfletos está mediado por las anotaciones realizadas por los escribientes de los tribunales y por las ediciones llevadas a cabo por quienes armaban e imprimían su versión definitiva para la venta, puede conocerse a través de ellos las ideas y creencias de los denunciantes, testigos y acusados acerca de la brujería<sup>21</sup>. A partir de su lectura, consideramos aquí, es posible reconocer que los conflictos interpersonales, las denuncias y la representación que allí se hicieron sobre la figura de los brujos están estrechamente ligadas a las emociones, puntualmente a aquellas consideradas socialmente disruptivas<sup>22</sup>.

*A Detection of damnable driftes* (1579) describe el juicio realizado contra cuatro acusadas del delito de brujería en la localidad de Maldon (Essex). Uno de los testimonios da cuenta del enfrentamiento entre John Chaundeler y Elleine Smith, la hija de su esposa fallecida. El hombre inició una disputa judicial debido a que su hijastra se habría quedado con parte de la herencia que a él le correspondía. Frente al reclamo monetario, Smith reaccionó negativamente: “con gran furia” le dijo a Chaundeler que “habría sido mejor que nunca la hubiera enfrentado”. A partir de esa amenaza, la salud de su padraastro comenzó a deteriorarse súbita y sorpresivamente, lo que derivó en su muerte al poco tiempo<sup>23</sup>. El mismo año,

20. Marion Gibson, *Reading Witchcraft. Stories of Early Modern English Witches* (Londres: Routledge, 1999), 3-5. James Sharpe, “English Witchcraft Pamphlets and the Popular Demonic”, 128. Existen evidencias que demuestran que el área de circulación e influencia de los panfletos excedió largamente el espacio de las islas británicas. Por ejemplo, en una serie de juicios desarrollados en la colonia inglesa de Bermuda en el decenio de 1650, los procedimientos realizados por oficiales sin experiencia alguna en juicios por brujería eran significativamente semejantes a los que se describían en las hojas de noticias. Durston, *Crimen Exceptum*, 14.

21. Millar, *Witchcraft, the Devil, and Emotions in Early Modern England*, 13. Robin Briggs, *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft* (Londres: Penguin, 1996), 254. Si bien los panfletos u hojas de noticias están atravesados por diversas intervenciones de miembros de la elite cultural, que van desde los interrogatorios judiciales hasta las notas y registros que se ellos se hacían, pueden brindar indicios sobre las concepciones folklóricas respecto de la brujería si se los aborda, como sugiere Peter Burke, de manera “oblicua”. Por ello se entiende su contraste con otros registros de origen popular, como baladas, representaciones teatrales o imágenes, como ha hecho ya Darren Oldridge. Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern England* (Nueva York: Harper Torchbooks, 1979), 77-87. Darren Oldridge, *The Devil in Tudor and Stuart England* (Gloucestershire: The History Press, 2011), 78-113. En los libelos es posible acceder a ideas demonológicas populares eminentemente distintas de las clericales o doctas. Para mayores precisiones sobre esta cuestión, véase: Agustín Méndez, *El infierno está vacío*, 61-66.

22. Millar comenta que sólo en uno de los veintitrés panfletos ingleses sobre brujería del periodo 1566-1645 que han perdurado completos hasta la actualidad no se describe a los brujos como maliciosos/vengativos o no se considera a la ira y el odio como la principal razón para llevar a cabo un maleficio. Millar, *Witchcraft, the Devil, and Emotions in Early Modern England*, 82-83.

23. Edward White, *A Detection of damnable driftes* (Londres, 1579), A5v.



Richard Galis relató en el libelo *A Brief Treatise* un episodio semejante. De acuerdo con la confesión de Elizabeth Rockingham, una de las brujas acusadas, un niño arrojó piedras contra la casa de otra de las sospechosas, una anciana conocida como Mother Dutton. “Movida por la ira”, la mujer amenazó con ajustar cuentas más tarde. El retornar a su hogar, el infante comenzó a gritar y tomar una de sus manos, la cual daba muestras de haberse deformado al punto de “invertir su orden natural”, el cual no pudo ser recompuesto a pesar de numerosos intentos<sup>24</sup>. Este hecho fue uno de los delitos por los que Mother Dutton fue condenada a muerte a comienzos de 1579.

*A True and Just Recorde* (1582), un extenso panfleto que relata el caso de brujería de la parroquia de Saint Osyth (Essex) por el que trece personas fueron enjuiciadas y dos ejecutadas, reproduce la declaración de Richard Rosse en la que da cuenta de una serie de disputas con su vecina Cysley Cilles<sup>25</sup>. Las dos primeras tienen que ver con la negativa de la esposa de Rosse a venderle a Cysley parte de su producción de malta a un precio por debajo del tradicional. Al no obtener el producto al valor deseado, Cysley se marchó “espetando duras palabras y de manera conflictiva”. Poco tiempo después, cuando el ganado de los Rosse traspasó los límites de su propiedad sin autorización, la vengativa mujer “amenazó con enorme enojo y palabras malvadas” el bienestar de los animales. En los días subsiguientes, los brutos comenzaron a enfermar sorpresivamente, lo cual fue interpretado por su propietario como el resultado de “la brujería o hechicería” realizada por Cysley<sup>26</sup>.

Ya en el siglo XVII, *The Witches of Northamptonshire* (1612) registra las ejecuciones de Joane Vaughan y Mary Barber. Ambas mujeres fueron descritas como presas de poderosas emociones perversas canalizadas a través de la magia nociva. En primer lugar, Vaughan ofendió a una mujer de apellido Belcher con “discursos o gestos” ordinarios e imprudentes. A causa de esto, Belcher, quien era socialmente superior, golpeó a la primera en el rostro. Esta reacción violenta “enfureció” a Vaughan, una persona “con mucho poder para dañar y poca paciencia para tolerar”. A partir de allí, “con nada más que furia y destrucción” en mente, utilizó sus poderes para provocarle a su rival dolores en el cuerpo que, de tan insoportables, le hacían brotar lágrimas “cada vez que respiraba”<sup>27</sup>. Dicha tortura sólo acabó cuando Vaughan fue condenada a muerte por cargos de brujería. Por otra parte, en la misma tanda de juicios, la mencionada Mary

24. Richard Galis, *A Brief Treatise* (Londres, 1579), D2v

25. Para un análisis extenso de este caso de brujería, el más importante en territorio inglés durante el siglo XVI, resulta de provecho: Marion Gibson. *The Witches of St. Osyth. Persecution, Betrayal and Murder in Elizabethan England* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022).

26. W.W. *True and just record* (Londres, 1582), C8v.

27. *The Witches of Northamptonshire* (Londres, 1612), B2v-B3. Para una relación entre el dolor y las emociones, véase: Javier Moscoso, *Historia cultural del dolor* (Barcelona: Taurus, 2011).



Barber fue caracterizada como una persona “cuyas pasiones dominaban a su razón”. Debido a su “educación y bárbara naturaleza”, la mujer daba rienda suelta a su “malicia, envidia y crueldad”, como cuando había “embrujaado a un hombre hasta la muerte” o provocado “diversos daños al ganado en su terruño”<sup>28</sup>.

Lo reflejado hasta aquí por los documentos se repite en dos casos más. En 1619, *The Wonderfull Discovery of the Witchcrafts of Margaret and Philip Flower*, reproduce la confesión de Anne Baker, acusada de matar por medios mágicos a Elizabeth Hough. Barker no aceptó los cargos, pero sí reconoció “haberse enojado” con su víctima porque respondió a su pedido de limosna dándole pan de mala calidad, reservándose el mejor para ella misma<sup>29</sup>. Finalmente, en el texto *The wonderfull discoverie of Elizabeth Sawyer, a Witch* (1621), la protagonista afirmó que “movida por la malicia y la envidia” había recurrido a la ayuda del demonio para dañar físicamente a quienes la habían agraviado de algún modo, delito por el que acabó en el patíbulo<sup>30</sup>.

La centralidad de las emociones negativas y su falta de control en la representación de los brujos y la utilización de magia nociva atravesó el Atlántico, por lo que puede observarse también en los registros judiciales de las colonias americanas de Massachusetts y Connecticut. Esto resulta llamativo debido a que ambos territorios definían a la brujería como “la consulta o relación con un espíritu”, sin mención alguna al *maleficium*<sup>31</sup>. Pese a ello, las declaraciones de las víctimas y testigos en los tribunales enfatizaban la emocionalidad que impulsaba a los brujos a utilizar fuerzas ocultas contra quienes los hubiesen contrariado. Este es el caso de John Godfrey, un emigrado inglés que se asentó en el condado de Essex (Massachusetts) a mediados de los años 30 del siglo XVII, y que durante las dos décadas posteriores recibió numerosas denuncias por haber cometido el crimen de brujería, aunque nunca fue hallado culpable<sup>32</sup>. Más allá de este detalle, los relatos de los denunciadores siguen patrones conocidos. John Remington Jr. relató que Godfrey advirtió a los miembros de su familia que tendrían motivos para arrepentirse si el próximo invierno apacentaban a su ganado en el bosque comunal. De acuerdo con el testigo, estas palabras fueron expresadas con una

28. *The Witches of Northamptonshire*, dv2

29. *The Wonderfull Discovery of the Witchcrafts of Margaret and Philip Flower* (Londres, 1619), D4v.

30. Henry Goodcole, *The wonderfull discoverie of Elizabeth Sawyer, a Witch* (Londres, 1621), C2.

31. Malcolm Gaskill, *The Ruin of All Witches. Life and Death in the New World* (Allen Lane: Londres, 2021), 11. Richard Wesiman, *Witchcraft, Magic, and Religion in 17th Century Massachusetts* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984), 12-13. Moyer, *Detestable and Wicked Arts*, 48.

32. John Putnam Demos asocia este desenlace con el hecho de que fuera varón. Los hombres que eran acusados o ejecutados como brujos generalmente tenían vínculos familiares directos (filiales o conyugales) con mujeres con antecedentes por ese delito, algo que en el caso de Godfrey no ocurrió. Demos, *Entertaining Satan*, 36.

“gran ira y pasión”, algo especialmente grave para un patriarca puritano como Godfrey, de quien se esperaba —entre otras cosas— un estricto autocontrol<sup>33</sup>. Los Remington desoyeron la amenaza y, al iniciarse la temporada de frío, liberaron a sus brutos para que se alimentaran. A los pocos días, John sufrió un extraño accidente luego de que un cuervo capaz de desvanecerse en el aire lo atacara mientras cabalgaba y provocara su caída, hecho que le produjo graves heridas<sup>34</sup>.

Entre 1668 y 1670, Katherine Harrison de Wethersfield (Connecticut) fue acusada de ser bruja por lo menos por tres miembros de su comunidad<sup>35</sup>. Durante el juicio, y con el objetivo de desviar la atención respecto de su presunta culpabilidad, la mujer contó numerosos perjuicios sin explicación aparente que ella misma había sufrido anteriormente. Entre ellos enumeró una vaca “con la espalda y costillas rotas”, otra con “la mandíbula y una de sus pezuñas quebradas”, una ternera “acuchillada”, una cerda con las “orejas arrancadas” y la destrucción de su campo sembrado de maíz. Si bien no brindó a las autoridades nombres de posibles sospechosos, sí afirmó que todos esos actos fueron “fruto de la envidia”<sup>36</sup>.

Las denuncias y testimonios registrados en el contexto de los celeberrimos juicios centrados en Salem y que involucraron a otras veinte comunidades del condado de Essex en Massachusetts también demuestran la permanente asociación de supuestos brujos con la desregulación emocional<sup>37</sup>. Sarah Good, una de las 20 personas que murieron a causa de los procesos judiciales, fue caracterizada por sus acusadores como una mujer que reaccionaba violentamente al no conseguir lo que deseaba. Cuando Sarah Gage le prohibió la entrada a su hogar por miedo a que hubiera estado en contacto con enfermos de viruela, Good se marchó “murmurando y enojada”. A la mañana siguiente, Gage y su marido encontraron que una de sus vacas había muerto “de manera súbita, terrible,

33. Moyer, *Detestable and Wicked Arts*, 105-106. En una disputa previa con Abraham Whitacker por motivos económicos, Godfrey había experimentado un ataque de ira aún más virulento durante el cual autolesionó su cabeza contra el dintel de la chimenea. John Putnam Demos, “John Godfrey and his Neighbors: Witchcraft and the Social Web in Colonial Massachusetts”, *WMQ* 33 (1976): 247.

34. Fragmento extraído de: David Hall Ed., *Witch-Hunting in Seventeenth Century England. A Documentary History 1638-1693* (Boston: Northeastern University Press, 1999), 125-126.

35. Sobre la represión judicial de la brujería en la colonia de Connecticut, véase: Richard Ross, *Before Salem. Witch Hunting in the Connecticut River Valley, 1647-1663* (Jefferson: McFarland & Company Publishers, 2017).

36. Fragmento extraído de: David Hall, *Witch-Hunting in Seventeenth Century England*, 171-172.

37. Sobre el inicio, desarrollo y conclusión de los procesos judiciales con epicentro en Salem, resultan de utilidad: Bernard Rosenthal, *Salem Story. Reading the Witch Trials of 1692* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993). Mary Beth Norton, *In the Devil's Snare. The Salem Witchcraft Crisis of 1692* (Nueva York: Vintage Books, 2002). Benjamin Ray, *Satan & Salem. The Witch-Hunt Crisis of 1692* (Charlottesville y Londres: University of Virginia Press, 2015). Emerson Baker, *A Storm of Witchcraft. The Salem Trials and the American Experience* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

extraña e inusual”, algo que únicamente podía “hacerse por medio de una brujería”<sup>38</sup>. En la misma ronda de interrogatorios, ocurrida en junio de 1692, el matrimonio Abbey informó que dos años antes habían permitido a Good vivir en su granja de manera gratuita por motivo de su pobreza y falta de hogar propio. Cuando tiempo después le solicitaron que se fuera, la que hasta ese momento había sido su huésped comenzó a tratarlos “con malicia y espíritu vengativo”. En el invierno siguiente al desalojo, los Abbey perdieron de “modo inusual” 17 cabezas de ganado entre vacunos, porcinos y ovinos. Ambos consideraban que “habían muerto por brujería”<sup>39</sup>.

En 1692-1693, al mismo tiempo que diversas localidades de Massachusetts procesaban judicialmente a quienes sospechaban de ser brujos, el poblado de Stamford-Fairfield (Connecticut) hacía lo propio con los suyos. Durante las audiencias de junio, Mary Newman testificó que en la mañana posterior a haber intercambiado “palabras de enojo” con Elizabeth Clawson, tres de sus ovejas habían muerto sin explicación natural<sup>40</sup>. Clawson también fue denunciada por Daniel Wescott. De acuerdo con el relato del hombre, su esposa y la acusada compartían tareas de tejido. Sin embargo, Clawson comenzó a sobrecargar a su compañera con más trabajo del que le correspondía con la intención de alivianar el peso de sus propias tareas. A partir de que Wescott la confrontó, Clawson aprovechó cualquier ocasión para “mostrarse enojada y buscar pelea” con él y su esposa. Poco tiempo después de mostrar este comportamiento, la hija mayor de los Wescott, Johannah, comenzó a sufrir terrores nocturnos que le impedían dormir<sup>41</sup>. La centralidad de las emociones también puede observarse en otras declaraciones ocurridas durante el juicio. No casualmente, cuando amigos o familiares de los acusados de brujería se presentaban ante los tribunales para defender el honor de aquellos y evitar una condena, invertían los argumentos usados por los denunciantes. Eleazer Slawson describió a la sospechosa Elizabeth Clawson como “una persona de paz” a la que jamás escuchó proferir “palabras amenazantes” o actuar de manera “maliciosa”<sup>42</sup>.

A partir de la lectura de estos documentos es posible advertir que, tanto en Inglaterra como en sus colonias, aquellos que consideraban haber sido víctimas o testigos del poder maléfico y oculto de los brujos les otorgaban tanta importancia a sus efectos destructivos como a las emociones que habían desencadenado su uso. La representación del brujo como realizador de *maleficia* es prácticamente inseparable de la experimentación de emociones negativas ingobernables, las

38. Fragmento extraído de: Bernard Rosenthal Ed., *Records of the Salem Witch-Hunt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 411

39. Fragmento extraído de: Bernard Rosenthal, *Records of the Salem Witch-Hunt*, 423.

40. Fragmento extraído de: David Hall, *Witch-Hunting in Seventeenth Century England*, 332.

41. Fragmento extraído de: David Hall, *Witch-Hunting in Seventeenth Century England*, 342

42. Fragmento extraído de: David Hall, *Witch-Hunting in Seventeenth Century England*, 325.

cuales eran tan destructivas como los embrujos. Las enfermedades y muertes que aquellos provocaban se entendían mejor a partir de su furia o envidia<sup>43</sup>. Los brujos eran vistos como personas obstinadas, groseras, conflictivas, incapaces de dominar lo que decían y sentían, de allí que quienes los rodeaban los consideraran fuente de conflictos<sup>44</sup>. Durante el periodo aquí considerado, los ingleses utilizaban el término “*good neighbourhood*” para condensar la virtud existente en esquivar los conflictos interpersonales y, en consecuencia, la convivencia comunitaria pacífica. Los brujos eran vistos por sus contemporáneos como los ejemplos más extremos de la ruptura de ese ideal y los principios sobre los que se sustentaba<sup>45</sup>.

### DEMONISMO, TENTACIÓN Y EMOCIONES

Si los especialistas denominan demonología (en singular) al sistema de ideas que expresa el marco en el que las elites intelectuales de Europa y América

43. Como indicaron Michael Ostling y Laura Kounine, las maldiciones o palabras amenazantes proferidas por los brujos contra sus enemigos pueden funcionar como “*emotives*”, término acuñado por el historiador especialista en emociones William Reddy para referir “a gestos y actos de habla, a la vez performativos y descriptivos, capaces de reflejar y construir experiencias emocionales”. De este modo, las palabras agresivas generaban miedo o aprensión en quienes las recibían, lo cual podía desencadenar una denuncia. Michael Ostling y Laura Kounine, “Introduction: ‘Unbridled Passion’ and the History of Witchcraft”, en *Emotions in the History of Witchcraft*, Eds. Laura Kounine y Michael Ostling (Londres: Palgrave Macmillan, 2016), 6. William Reddy, *The Navigation of Feelings. A Framework for the History of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 96-111. Si bien las emociones de los denunciantes no han sido objeto del presente artículo, puede resultar de interés apuntar que Keith Thomas explicó que la negativa a cumplir con las reglas consuetudinarias de caridad o solidaridad comunal provocaba sentimientos de culpa en aquellos. Las amenazas y advertencias proferidas por quienes habían visto su pedido de ayuda rechazado —podría pensarse— habrían funcionado como “*emotives*” al permitirle al miembro de la comunidad económicamente más holgado procesar ese sentimiento de culpa como miedo y, a partir de esa operación de acomodamiento emocional para aplacar su conciencia, denunciar a su vecino ante las autoridades. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 639-680.

44. Durston, *Crimen Exceptum*, 66. Tanto estudios clásicos como revisiones actuales han demostrado que a lo largo de la modernidad temprana alrededor del 90 por ciento de las personas acusadas y ejecutadas por el delito de brujería en Inglaterra fueron mujeres. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, 160. Millar, *Witchcraft, the Devil, and Emotions in Early Modern England*, 6-7. Esta estadística se refleja en la abrumadora superioridad numérica femenina en las denuncias por *maleficium* estudiadas en el presente artículo. Relacionado con esto, el especialista Edward Bever explica que las mujeres se inclinaban por ciertas formas de comportamiento (las maldiciones verbales o estallidos emocionales públicos) debido a que estaban en desventaja respecto de los varones al momento de utilizar otras formas de poder, como la violencia física o presentarse ante las instituciones encargadas de administrar justicia. Edward Bever, “Witchcraft, Female Aggression, and Power in the Early Modern Community”, 976.

45. Gregory, “Witchcraft, Politics and ‘Good Neighbourhood’ in Early Seventeenth-Century Rye”, 56 y 61. Azurmendi, *Las brujas de Zugarramurdi*, 5-12.

entendían y debatían la brujería durante los siglos XV y XVIII, las demonologías (en plural) son sofisticados tratados basados en un profundo conocimiento teológico, filosófico, legal y natural, escritos por teólogos, juristas, médicos o filósofos con la intención de explicar las interacciones de los demonios en el mundo material, especialmente sus vínculos con los humanos<sup>46</sup>. En Inglaterra, este tipo de textos surgieron en la década de 1580, y a lo largo de los siguientes 150 años —como ocurrió en buena parte del occidente europeo— atravesó una etapa de esplendor a punto tal de hacer de la demonología uno de los géneros teológicos de mayor interés entre los teóricos locales. Los migrantes ingleses que colonizaron el Nuevo Mundo mantuvieron el interés por aquellos temas; los teólogos más importantes del periodo en territorio americano conocían los textos de sus colegas en la metrópolis y ellos mismos fueron autores de numerosos escritos sobre la materia<sup>47</sup>.

En ambas bandas del espacio civilizatorio inglés, los demonólogos a considerar presentaban una notable homogeneidad profesional. Excepto John Stearne (1610-1670), todos eran clérigos o teólogos profesionales. Lo mismo ocurría en materia confesional: todos eran protestantes e incluso la mayoría de ellos pueden ser identificados como puritanos<sup>48</sup>. En tanto expertos conocedores de las escrituras, estos autores definieron el crimen de brujería apoyándose directamente en pasajes bíblicos como Éxodo 22:18, Deuteronomio 18:10 o Levítico 20:27<sup>49</sup>. En Inglaterra, por caso, los dos teólogos más prestigiosos y representativos de sus respectivas generaciones lo manifestaron taxativamente. En su póstumo *A discourse of the damned Art of witchcraft* (1608), William Perkins (1558-1602) escribió: “la base de todas las prácticas de la brujería es la alianza o pacto que

46. James Sharpe, “The Demonologists”, en *The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic*, Owen Davies Ed. (Oxford: Oxford University Press, 2017). Gerhild Scholz Williams, “Demonologies”, en *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Brian Levack Ed. (Oxford: Oxford University Press, 2013), 69. Stuart Clark, “Demonology”, en *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, Richard Golden Ed. (California: ABC Clío, 2006), 259

47. Ross, *Before Salem*, 21 y 62. En un reciente y original trabajo, Paul Moyer demuestra que la primera oleada de represión judicial de la brujería en la región de Nueva Inglaterra fue un eco de las severas persecuciones ocurridas en las islas británicas entre comienzos de la década de 1640 y finales de la de 1650. De hecho, los tratados demonológicos de los cazadores de brujos Matthew Hopkins y John Stearne, quienes actuaron como catalizadores de los juicios de East Anglia (1645-1647) en Inglaterra, fueron leídos por los clérigos novoingleses. Moyer, *Detestable and Wicked Arts*, 21-29.

48. Alexander Roberts, del que poco se sabe más allá de que fue ministro de la Iglesia de Inglaterra, y Joseph Glanvill, identificado con el latitudinarismo, son los únicos a los que no se puede considerar como puritanos. Para una síntesis de la historia del puritanismo en Inglaterra y América, se recomienda consultar: Michael Winship. *Hot Protestants. A History of Puritanism in England and America* (Nueva Haven: Yale University Press, 2019).

49. En todos estos versículos se establecía la pena capital para quien consultara con espíritus. Brian Levack, *Witch-hunting in Scotland. Law, politics and Religion* (Nueva York: Routledge, 2008), 77.

se establece entre la bruja y el demonio, por medio del cual ambos se vinculan entre sí<sup>50</sup>. Por su parte, su colega Richard Bernard (1568-1641) publicó *A Guide to Grand Jury Men* (1627), pieza en la que definió a aquel crimen como el más atroz de todos debido a que representaba “la más grande apostasía respecto de la fe” por renunciar a Dios “para unirse con el diablo mediante un pacto”<sup>51</sup>. La fórmula fue repetida cerca del final de nuestro periodo de referencia por el clérigo y filósofo Joseph Glanvill (1636-1680), quien planteó que la brujería era un hecho que dependía de “si un hombre o una mujer estuvo o está en alianza espíritus maléficos”<sup>52</sup>. Esta catalogación fue replicada en Nueva Inglaterra. El reputado ministro de la Tercera Iglesia de Boston, Cotton Mather (1663-1728), adjetivó a los brujos como individuos que “por su alianza con el demonio se convertían en poseedores de espectros”<sup>53</sup>. Incluso el pastor John Hale (1636-1700), un crítico tardío del modo en que se habían realizado los juicios en Salem, no dudaba en expresar que “el pecado de las personas que siguen a Satán se llama brujería”<sup>54</sup>. Para los autores, entonces, un brujo no era alguien que dañaba a otros seres humanos por medios ocultos, sino quien le juraba lealtad a Satán y rompía el compromiso con la divinidad contraído desde el bautismo<sup>55</sup>.

A pesar de que esta conceptualización más teórica de la brujería presenta diferencias respecto de la analizada en el apartado anterior, las emociones seguían siendo esenciales para comprender el acto que constituía dicha falta. En este caso, ello se vincula directamente con las tentaciones diabólicas. Más allá de la capacidad de Satán para manifestarse en la naturaleza y producir efectos físicos en el mundo de la materia, la tratadística demonológica inglesa describía con particular interés sus facultades como seductor y tentador<sup>56</sup>. En parte inspirada por los sutiles reacomodamientos que la teología reformada produjo sobre las ideas anteriormente existentes respecto de los demonios, estos comenzaron a ser vistos como una poderosa y permanente amenaza interior. Las mentes y las conciencias se transformaron en uno de los campos de batalla predilectos de las entidades preternaturales maléficas para conquistar a los humanos, inducirlos

50. William Perkins, *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft* (Londres, 1608), 16.

51. Richard Bernard, *A Guide to Grand Jury Men* (Londres, 1627), 7-8.

52. Joseph Glanvill, *Saducismus Triumphatus* (Londres, 1681), 10.

53. Cotton Mather, *A Discourse on the Wonders of the Invisible World* (Boston, 1693), 50.

54. John Hale, *A modest enquiry into the nature of witchcraft* (Boston: 1702), 16.

55. Es por esta forma de conceptualizar al delito y a quienes lo cometiesen que se entiende que tan temprano como en 1587, el teólogo y clérigo inglés George Gifford (c. 1548-1600) planteara que las causas eficientes de los actos de magia nociva fueran “los espíritus impuros” y no los hombres o mujeres que “sólo eran sus instrumentos”. George Gifford, *A Discourse of the Subtill Practises of Devills by Witches and Sorcerers* (Londres, 1587), F4-F4v.

56. Michele Brock, “Internalizing the Demonic: Satan and the Self in Early Modern Scottish Piety”, *Journal of British Studies* 54, (2015): 30.

al pecado y alejarlos de la divinidad<sup>57</sup>. Esto puede observarse en los escritos de diversos autores. El ministro Alexander Roberts explicó en 1616 que los espíritus impuros “impulsan a los hombres a la lujuria, el odio, el amor y cosas semejantes”<sup>58</sup>. Más terminante, Increase Mather, teólogo puritano de Boston, presidente durante dos décadas de la Universidad de Harvard y padre Cotton Mather, concluyó que “la principal misión” de Satán era perfeccionarse en el poder que tenía “para seducir hacia el pecado”<sup>59</sup>.

La efectividad de las mencionadas habilidades seductoras del Príncipe de las Tinieblas y sus secuaces se vinculaba con su notable conocimiento de la naturaleza humana, el cual no sólo cubría aspectos biológicos, sino también psicológicos y espirituales, lo que les facilitaba el reconocimiento de los estados de ánimo de las personas y la identificación de los momentos propicios para abordar a los individuos a los cuales habrían de tentar<sup>60</sup>. John Hale, por ejemplo, destacó la ventaja que esos seres tenían por sobre los hijos de Dios, ya que conocían sus “acciones, pensamientos y muchos de sus sentimientos internos”<sup>61</sup>. En relación con esto, el cazador de brujos inglés John Stearne apuntó que Satán se ofrecía para consolar a aquellos que se encontraban sumergidos en la melancolía. Por ello, “en tiempos de extrema pobreza” alentaba la “desesperación de aquellos”, inclinándolos a desoír los designios de la providencia divina y buscar la satisfacción de sus necesidades materiales por medios inadecuados<sup>62</sup>. El desánimo y la desesperación eran de especial interés para el demonio, quien usufructuaba “circunstancias de aflicción” en las personas para convencerlas de que no “eran criaturas de Dios” y así hacerlas dudar de su fe y “robarles la Gracia y la alegría”<sup>63</sup>. Todas estas premisas Roberts las concentró en la experiencia de la bruja Mary Smith, “una mujer poseída por una iracunda indignación para con

57. Johnstone, *The Devil and Demonism in Early Modern England*, 60-106. Oldridge, *The Devil in Tudor and Stuart England*.

58. Alexander Roberts, *A Treatise of Witchcraft* (Londres, 1616), 24.

59. Increase Mather, *An Essay for the Recording of Illustrious Providences* (Boston, 1684), 271.

60. Briggs, *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, 25. Millar, *Witchcraft, the Devil, and Emotions in Early Modern England*, 91-95.

61. Hale, *A modest enquiry into the nature of witchcraft*, 14.

62. John Stearne, *A Confirmation and Discovery of Witchcraft* (Londres, 1648), 5.

63. Cotton Mather, *The Devil Discovered* (Boston, 1693), 17-18. Darren Oldridge identifica a la “santa desesperación” o “melancolía religiosa” —las inectivas diabólicas para producir sentimientos de desesperanza y explotar la tendencia natural a no sentirse digno de la gracia divina y poner así en jaque la propia salvación— como la forma de tentación más insidiosa y potente entre las utilizadas por Satán. Darren Oldridge, “Demons of the mind: satanic thoughts in seventeenth-century England,” *The Seventeenth Century*, no. 35 (2020): 5-6. Sobre la desesperanza y su relación con la soteriología calvinista, véase especialmente: Alec Ryrie, *Being Protestant in Reformation Britain* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 12-20. Erin Sullivan, *Beyond Melancholy: Sadness and Selfhood in Renaissance England* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 163-197.



sus vecinos” debido a que fabricaban y vendían más queso que ella. El demonio, que se regocijaba por la existencia de estas “pasiones descontroladas”, utilizó esa ocasión para hacerla “continuar en su malicia, envidia y odio”<sup>64</sup>.

De este modo, circunstancias de fragilidad emocional como las recién aludidas eran explotadas por el Enemigo para tentar a las personas con la intención de convertirlas en brujos. En ese sentido, resulta importante aclarar que, desde la mirada teológica, los humanos no eran quienes controlaban a los demonios, sino exactamente lo inverso. En palabras de Bernard, los brujos eran “esclavos de Satán”<sup>65</sup>. En la misma dirección argumental, George Gifford propuso que los brujos no provocaban al demonio, sino que este avivaba sus corazones<sup>66</sup>. Esta relación de subordinación incapaz de ser subvertida se iniciaba a partir de la manipulación de las emociones humanas por parte de los ángeles caídos. Para William Perkins, cuando la mente estaba “poseída por pasiones problemáticas”, Satán aprovechaba la ocasión para “usar medios ilícitos” y profundizar la corrupción preexistente de la persona<sup>67</sup>. Volviendo a Gifford, en *A Discourse of the Subtill Practises of devils by witches* (1587) indicó que si una persona “caía y se entregaba a la ira” para vengarse de aquel a quien le guardaba rencor, “se rendía al demonio y todos sus secuaces la arrastrarían al infierno”<sup>68</sup>. En un tratado posterior, el mismo autor sostuvo que “la eficacia de Satán es grandiosa” para operar en los corazones de “los que favorecen a la ira”<sup>69</sup>. Ampliando el abanico de emociones que abrían la puerta al satanismo, el ya aludido Roberts afirma que los demonios inclinaban a las personas a continuar en sus “envidias y odios”, con la promesa de que ellos se encargarían de vengarse de quienes les hubieran hecho daño<sup>70</sup>. Fragmentos semejantes pueden hallarse en textos producidos en las colonias. De modo más general, Cotton Mather indicó que era lógico explicar el espectacular crecimiento del número de brujos por “las disputas que abundan entre nosotros”<sup>71</sup>. Años antes, en su *Memorable Providences* (1689) llamó a no mostrarse disconforme ni “enojarse ante la pobreza, la calumnia o los sufrimientos”, ya que abrían “las puertas del alma para que ingresen todos los demonios”<sup>72</sup>. En este sentido, no es casualidad que Samuel Parris, ministro

64. Roberts, *A Treatise of Witchcraft*, 45-46.

65. Bernard, *A Guide to Grand Jury Men*, 85.

66. Gifford, *A Discourse of the Subtill Practises of Devills by Witches and Sorcerers*, F4v

67. Perkins, *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft*, vi.

68. Gifford, *A Discourse of the Subtill Practises of Devills by Witches and Sorcerers*, 12r.

69. George Gifford, *A Dialogue Concerning Witches and Witchcrafts* (Londres, 1593). Cito por la reedición (Londres: The Percy Society, 1843), 90-91.

70. Roberts, *A Treatise of Witchcraft*, 46.

71. Mather, *A Discourse on the Wonders of the Invisible World*, 51.

72. Cotton Mather, *Memorable providences, relating to witchcrafts and possessions* (Boston, 1689), 15.

a cargo de la congregación de Salem durante los juicios por brujería y uno de sus principales promotores, definiera a los brujos como “personas envidiosas”<sup>73</sup>.

Deodat Lawson, antecesor de Parris en su función, fue convocado por su antigua feligresía para dar un sermón con la intención de frenar la ola de actos de brujería que azotaba al pueblo portuario. Un año después, la jeremiada fue publicada por escrito bajo el título *Christ's fidelity the only shield against Satans malignity*<sup>74</sup>. Allí, el religioso puritano expresó que si bien Satán no era capaz de forzar a las personas a pecar, sí podía reforzar el innato espíritu rebelde de todos los hijos de Adán y Eva. Esa acción la iniciaba “desordenando las pasiones” para provocar el odio hacia la divinidad, la cual “debía ser amada por sobre todas las cosas”<sup>75</sup>. Como puede observarse, la cuestión del descontrol de los sentimientos le preocupaba especialmente y la consideraba esencial en la cuesta abajo que guiaba hacia la brujería. Para Lawson, “pasiones pecaminosas y desbocadas como la envidia, la malicia y el odio” dirigidas contra hermanos y vecinos ponían en peligro la santidad propia y “abrían las puertas del alma para inclinar a cualquier persona al horrible pecado del pacto con Satán”<sup>76</sup>. Esta relación específica entre la alianza con el enemigo y los sentimientos de quienes se inscribían en ella formaba parte de la tradición demonológica inglesa desde hacía décadas. En *The Mystery of Witchcraft* (1617), el pastor Thomas Cooper (c. 1569-c.1626) argumentaba que las causas del “pacto real” podían ser “la insaciabilidad de los deseos humanos” o bien su expresión “por medio de pasiones intemperadas y violentas” que creaban la ocasión para que Satán ofreciera sus servicios<sup>77</sup>. Previamente, Perkins había resaltado que muchas personas sentían inmerecida su situación de pobreza material o deseaban mayor honor y reputación, insatisfacción que hacía crecer en ellos “la pena y la tristeza”, emociones que los movían a postrarse ante el demonio y convertirse en sus vasallos en el “malvado arte de la brujería”<sup>78</sup>. En 1681, Glanvill acusaba la existencia de “sórdidos espíritus” que atendían “la envidia y la malicia de personas ignorantes y viles” para traicionar su confianza y hacerles partícipes de “pactos con la promesa de venganza”<sup>79</sup>. Estas palabras

73. Fragmento extraído de James Cooper Jr. Ed., *The Sermon Notebook of Samuel Parris, 1689-1694* (Boston: University of Virginia Press, 1993), 151. La casa de Parris fue la zona cero de lo que se conoce como “los juicios de Salem”, ya que las primeras personas en mostrarse afectadas por el accionar malévolo de los brujos fueron Elizabeth Parris y Abigail Williams, hija y sobrina del pastor respectivamente. Tituba, la esclava nativa que servía en su hogar, por su parte, fue una de las primeras acusadas. Rosenthal, *Salem Story*. 3. Paul Boyer y Stephen Nissenbaum, *Salem Possessed. The Social Origins of Witchcraft* (Cambridge y Londres: Harvard University Press, 2003 [1972]), 15.

74. Ray, *Satan & Salem*, 41.

75. Deodat Lawson, *Christ's fidelity the only shield against Satans malignity* (Boston, 1693), 16.

76. Lawson, *Christ's fidelity the only shield against Satans malignity* 61.

77. Thomas Cooper, *The Mystery of Witchcraft* (Londres, 1617), 68.

78. Perkins, *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft*, 9-10

79. Glanvill, *Saducismus Triumphatus*, 69.

son semejantes a las utilizadas décadas antes por Bernard para describir el caso de la bruja Mary Smith, quien fue seducida para formar una alianza con Satán y abrazar la brujería por motivo de su ira y deseos de venganza<sup>80</sup>.

Si el apartado anterior había servido para demostrar que las creencias populares sobre la brujería asociaban de manera directa la magia nociva con la experimentación descontrolada de emociones negativas por parte de los brujos, el que aquí finaliza hizo lo propio con la concepción teológica de aquel crimen. El acto de demonismo que se inauguraba con el pacto entre un ser humano y una entidad espiritual impura hallaba su base en la existencia de sentimientos perversos en el primero y la explotación de los mismos por cuenta de la segunda. Lo que refleja este tipo de documentos es una demonización de la falta de regulación emocional. Ceder ante las pasiones no solamente era prueba de ser un mal cristiano, sino que en última instancia era el inicio de un camino de degradación que culminaba con el abandono de la fe cristiana y la incorporación al ejército diabólico liderado por el Ángel Caído. Según ha destacado Stuart Clark, los brujos de la modernidad temprana eran vistos como criaturas antisociales, rebeldes frente a la autoridad divina y el poder político, así como la inversión de todo aquello que era deseable y correcto<sup>81</sup>. Su función como alteridad radical, desde luego, no descuidaba en Inglaterra y Nueva Inglaterra la arista sentimental: los brujos eran un otro emocional. Los diversos hechos luctuosos que la metrópolis y las colonias atravesaban eran interpretados como el resultado de una divinidad descontenta frente al pecado. Únicamente una campaña de reforma moral, de la que las emociones no debían quedar al margen, podría apaciguarla<sup>82</sup>.

### REFLEXIONES FINALES

Lejos de ser experiencias individuales o aisladas, las emociones tenían una importancia social indiscutible. El incorrecto dominio de las que eran ponderadas negativamente preocupaba a diversos sectores sociales dentro del espacio civilizatorio inglés en el largo siglo aquí analizado. El *maleficium* y el pacto con demonios constituyeron dos ideas privilegiadas para manifestarlo.

Como se ha mencionado al comienzo del presente artículo, desde hace décadas existen críticas a los planteos de tipo bipolar que trazan diferencias rígidas entre las culturas populares y de elite para el periodo temprano moderno. Más específicamente, la brujería y el universo de creencias a ella asociada han

80. Bernard, *A Guide to Grand Jury Men*, 104.

81. Stuart Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 31-79.

82. Baker, *A Storm of Witchcraft*, 60.

demostrado ser porosas y permeables para la interacción entre ambos sustratos. Carlo Ginzburg lo evidenció en el estudio microhistórico de las creencias del molinero friulano Menocchio y en las de la campesina pisana Chiara Signorini<sup>83</sup>. A partir de la figura de los espíritus familiares, Charlotte-Rose Millar dio cuenta que panfletos como los que aquí hemos analizado reproducían la existencia de representaciones folklóricas de la noción del pacto con demonios y de la posibilidad de una sexualidad humano-demoníaca, ideas generalmente asociadas con la demonología clerical<sup>84</sup>. Otros trabajos, en cambio, advirtieron que los demonólogos ingleses de los siglos XVI y XVII incorporaron las creencias populares respecto de los familiares a la cosmología ortodoxa, diluyendo las particularidades de aquellos en la figura de los demonios del cristianismo<sup>85</sup>. La incorporación de las emociones al estudio de los discursos temprano modernos sobre la brujería, consideramos aquí, refuerza la idea de una influencia mutua entre las creencias populares y las clericales o teológicas; es decir, la existencia de un universo cultural con espacios compartidos. Los sermones, los tratados, los panfletos, los juicios, todos eran instancias que favorecían los intercambios<sup>86</sup>.

La descripción de los brujos como seres dominados por sus emociones e incapaces de controlarlas demuestra la existencia de una preocupación general del periodo, y transversal a distintos grupos sociales, por pretender normativizar la expresión de aquellas y reducir las fuentes de posibles conflictos. En este sentido, no resulta posible entender este intento *únicamente* como un proyecto de las elites, como un proceso vertical unidireccional de imposición de un

83. Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI* (Barcelona: Ediciones Península, 2011 [1976]). Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia* (Buenos Aires: Prometeo, 2013 [1986]), 19-50.

84. Millar, *Witchcraft, the Devil, and Emotions in Early Modern England*, 116-181.

85. Agustín Méndez, *El infierno está vacío*, 527-592. En este sentido, como advierte Willem De Blécourt, es necesario distinguir el origen popular de determinadas nociones y su posterior uso intelectual. Willem de Blécourt, "Sabbat Stories. Towards a New History of Witches' Assemblies", en *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Ed. Brian Levack (Oxford: Oxford University Press, 2013), 84-100.

86. Rocío Alamillos Álvarez, "Extraños sucesos o la farsa de la brujería popular", *Revue de l'Institut des langues et cultures d'Europe, Amérique, Afrique, Asie et Australie* 45, (2022): 1-18. Rita Voltmer, "Demonology and the Relevance of Witches' Confessions", en *Demonology and Witch-Hunting in Early Modern Europe*, Coords. Julian Goodare, Rita Voltmer y Liv Helene Willumsen (Londres y Nueva York: Routledge, 2020), 36. Es interesante recuperar la idea de Jan Machielsen de acuerdo con la cual el exterminio de alrededor de 50.000 personas durante la era de la caza de brujas sólo puede entenderse por la intersección de las ideas populares sobre la hechicería con las creencias cristianas sobre el demonio. Aquel proceso histórico, con todas sus particularidades, es producto de esas confluencias. Jan Machielsen, "Introduction: The Science of Demons", en *The Science of Demons. Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil* (Londres y Nueva York: Routledge, 2020), 2.

“régimen emocional” diseñado por la alta cultura teologal<sup>87</sup>. De hecho, los primeros panfletos anteceden en casi dos décadas a los textos que inauguraron la tratadística demonológica inglesa. Más arriba se ha observado que libelos de 1579 o 1582 ya identificaban a las emociones como uno de los orígenes de la magia nociva. Enfocado en los territorios americanos, Richard Godbeer afirma que no fue hasta la década de 1680 que clérigos como los Mather o Deodat Lawson iniciaron una campaña a través de sermones y textos escritos contra la hechicería, la cual —aquí se ha propuesto— también se ocupó de asociar aquellas prácticas con emociones específicas<sup>88</sup>. Sin embargo, como pudo verse, tanto en Massachusetts como en Connecticut hay testimonios judiciales que plantean esa conexión en las décadas previas. Más allá de cuestiones de cronología, lo que se puede identificar es una complementariedad. A partir de los documentos escogidos, las emociones negativas pueden ser interpretadas como el factor que conecta la mágica nociva y el demonismo. La envidia o la furia que una persona experimentaba a raíz de un altercado con un vecino o un familiar eran, al mismo tiempo, los sentimientos que provocaban el daño por medios ocultos y aquellos que permitían a Satán seducirla para establecer un pacto. O, a la inversa, la alianza con el demonio y la magia nociva eran dos momentos distintos de un mismo hecho, la expresión desmesurada de sentimientos peligrosos y el quiebre de la homeostasis emocional colectiva. Sea como fuere, la brujería era un crisol de emociones que sobresalían tanto por su variedad como por su intensidad y que estaba asociada a numerosas fantasías emocionalmente cargadas que fluían en múltiples direcciones<sup>89</sup>.

Por este motivo, una separación sin miramientos entre nociones folklóricas y teológicas es problemático. Aun cuando un tipo de documentos (los panfletos) estuviera pensado para consumo de los sectores populares y otros (los tratados) fuesen esencialmente redactados por y para individuos pertenecientes a la élite, existían entre ellos intercambios, apropiaciones y complementariedad<sup>90</sup>. El orden y el control emocional eran cruciales en ambos soportes textuales. En las hojas de noticias eran condición *sine qua non* para la subsistencia y reproducción de comunidades que dependían dramáticamente de la convivencia pacífica de sus miembros debido a que las relaciones entre ellos eran cotidianas, personales e inmediatas. En las demonologías, en cambio, era un aspecto clave en el combate

87. Para la categoría “régimen emocional”, véase: Reddy. *The Navigation of Feeling*, 128-129.

88. Godbeer, *The Devil's Dominion*, 73.

89. Putnam Demos, *Entertaining Satan*, viii y 184.

90. Diane Purkiss y Marion Gibson proponen la existencia de micro negociaciones entre jueces y acusados. Entre ambos actores los intercambios eran flexibles, de modo que los patrones de control no giraban necesariamente alrededor de un interrogador activo y un interrogado pasivo. Diane Purkiss, *The Witch in History. Early Modern and Twentieth-Century Representations* (Londres y Nueva York: Routledge), 166-181. Marion Gibson, *Reading Witchcraft*, 20-21

macrocósmico entre el Bien y el Mal, representados respectivamente por el Creador y por Satán.

Para concluir, es importante apuntar que ni siquiera en sociedades disciplina-rias como las de Inglaterra o las colonias novoinglesas en los siglos XVI y XVII existieron códigos legales que legislaran directamente sobre las emociones. En las leyes contra la brujería no se las menciona y menos aún se prohíbe su expresión o experimentación. Con todo, en los panfletos, los testimonios en los tribunales y las demonologías, la brujería estaba inextricablemente vinculada con emociones negativamente consideradas por aquellas sociedades. Ciertamente, no todos los individuos emocionalmente desequilibrados eran perseguidos como brujos, pero el desequilibrio emocional era un elemento constitutivo del estereotipo del brujo. De esta manera, podría matizarse la propuesta de la historiadora Laura Kounine, quien apoyándose en la tradicional creencia respecto de la incapacidad de los brujos para llorar, afirma que aquellos eran considerados como seres de corazón frío y carentes de emociones humanas<sup>91</sup>. Al menos en los casos aquí estudiados, los brujos eran representados como individuos atravesados por experiencias emocionales extremadamente intensas e incontrolables.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA. *The Witches of Northamptonshire*. Londres, 1612.
- AA. *The Wonderful Discovery of the Witchcrafts of Margaret and Philip Flower*. Londres, 1619).
- Alamillos Álvarez, Rocío. “Extraños sucesos o la farsa de la brujería popular”. *Revue de l’Institut des langues et cultures d’Europe, Amérique, Afrique, Asie et Australie* 45, (2022): 1-18.
- Armitage, David. “Three Concepts in Atlantic History”. En *The British Atlantic World, 1500-1800*, coordinado por David Armitage y Michael Braddick, 13-32, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.
- Azurmendi, Mikel. *Las brujas de Zugarramurdi. La historia del Aquelarre y la Inquisición*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2013.
- Baker, Emerson. *A Storm of Witchcraft. The Salem Trials and the American Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Barclay, Katie, Crozier-De Rosa, Sharon y Stearns, Peter. “Introduction: a guide to sources for the history of emotions”. En *Sources for the History of Emotions*, coordinado por Katie Barclay, Sharon Crozier-De Rosa y Peter Stearns, 3-14, Londres y Nueva York: Routledge, 2016.
- Bernard, Richard. *A Guide to Grand Jury Men*. Londres, 1627.

91. Laura Kounine, “The Gendering of Witchcraft: Defence Strategies of Men and Women in German Witchcraft Trials”, *German History* 31, no. 3 (2013): 306-307.

- Bever, Edward. "Witchcraft, Female Aggression, and Power in the Early Modern Community". *Journal of Social History* 35, no. 4(2002): 955-988
- Boddice, Rob. *The History of Emotions*. Manchester: Manchester University Press, 2018.
- Boyer, Paul y Nissenbaum, Stephen. *Salem Possessed. The Social Origins of Witchcraft*. Cambridge y Londres: Harvard University Press, 2003 [1972].
- Briggs, Robin. *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Londres: Penguin, 1996.
- "Emotion and Affect in Lorraine Witch Trials". En *Emotions in the History of Witchcraft*, editado por Laura Kounine y Michael Ostling, 137-154, Londres: Palgrave Macmillan, 2016.
- Brock, Michele. "Internalizing the Demonic: Satan and the Self in Early Modern Scottish Piety". *Journal of British Studies* 54, (2015): 23-43.
- Burke, Peter. *Popular Culture in Early Modern England*. Nueva York: Harper Torchbooks, 1979.
- Clark, Stuart. *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- "Demonology". En *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, editado por Richard Golden, 259-263, California: ABC Clio, 2006.
- Cooper, Thomas. *The Mystery of Witchcraft*. Londres, 1617.
- de Blécourt, Willem. "Sabbat Stories. Towards a New History of Witches' Assemblies". En *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, editado por Brian Levack, 84-100, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Durston, Gregory. *Crimen Exceptum. The English Witch Prosecution in Context*. Hampshire: Waterside Press Ltd, 2019.
- Galis, Richard. *A Brief Treatise*. Londres, 1579.
- Gaskill, Malcolm. *The Ruin of All Witches. Life and Death in the New World*. Allen Lane: Londres, 2021.
- Gibson, Marion. *Reading Witchcraft. Stories of Early Modern English Witches*. Londres: Routledge, 1999.
- "Applying the Act of 1604. Witches in Essex, Northamptonshire and Lancashire". En *Witchcraft and the Act of 1604*, coordinado por John Newton y Jo Bath, 113-128, Leiden y Boston: Brill, 2008.
- *The Witches of St. Osyth. Persecution, Betrayal and Murder in Elizabethan England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Gifford, George. *A Discourse of the Subtill Practises of Devills by Witches and Sorcerers*. Londres, 1587.
- *A Dialogue Concerning Witches and Witchcrafts*. Londres: The Percy Society, 1843 [1593].
- Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Ediciones Península, 2011.



- Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia. Buenos Aires: Prometeo, 2013.
- Glanvill, Joseph. *Saducismus Triumphatus*. Londres, 1681.
- Godbeer, Richard. *The Devil's Dominion. Magic and Religion in Early New England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Goodcole, Henry. *The wonderfull discoverie of Elizabeth Sawyer, a Witch*. Londres, 1621.
- Gregory, Annabel. "Witchcraft, Politics and 'Good Neighbourhood' in Early Seventeenth-Century Rye". *Past & Present*, no. 133 (1991): 31-36.
- Hale, John. *A modest enquiry into the nature of witchcraft*. Boston: 1702.
- Hall, David, ed. *Witch-Hunting in Seventeenth Century England. A Documentary History 1638-1693*. Boston: Northeastern University Press, 1999.
- Henningsen, Gustav. *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- Johnstone, Nathan. *The Devil and Demonism in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Kittredge, George Lyman. *Witchcraft in Old and New England*. Nueva York: Athenum, 1929.
- Kounine, Laura. "The Gendering of Witchcraft: Defence Strategies of Men and Women in German Witchcraft Trials". *German History* 31, no. 3 (2013): 295-31.
- Lawson, Deodat. *Christ's fidelity the only shield against Satans malignity*. Boston, 1693.
- Levack, Brian. *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Witch-hunting in Scotland. Law, politics and Religion*. Nueva York: Routledge, 2008.
- Macfarlane, Alan. *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*. Londres: Routledge, 1999 [1970].
- Machielsen, Jan. "Introduction: The Science of Demons". En *The Science of Demons. Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, 1-16. Londres y Nueva York: Routledge, 2020.
- Mather, Cotton. *Memorable providences, relating to witchcrafts and possessions*. Boston, 1689.
- A Discourse on the Wonders of the Invisible World*. Boston, 1693.
- The Devil Discovered*. Boston, 1693.
- Matt, Susan y Stearns, Peter. "Introduction". En *Doing Emotions History*, coordinado por Susan Matt y Peter Stearns, 1-16, Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- Méndez, Agustín. *El infierno está vacío. Demonología, caza de brujas y reforma en la Inglaterra temprano-moderna (s. xvi-xvii)*. Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2020.

- Millar, Charlotte-Rose. *Witchcraft, the Devil, and Emotions in Early Modern England*. Londres y Nueva York: Routledge, 2017.
- Moscoso, Javier. *Historia cultural del dolor*. Barcelona: Taurus, 2011.
- “La historia de las emociones, ¿de qué es historia?”. *Vínculos de Historia* 4, (2015): 15-27.
- Moyer, Paul. *Detestable and Wicked Arts. New England and Witchcraft in the Early Modern Atlantic World*. Ithaca y Londres, Cornell University Press, 2020.
- Newton, John y Bath, Jo coordinadores. *Witchcraft and the Act of 1604*. Leiden y Boston: Brill, 2008.
- Norton, Mary Beth. *In the Devil’s Snare. The Salem Witchcraft Crisis of 1692*. Nueva York: Vintage Books, 2002.
- Oatley, Keith. *Emotions. A Brief History*. Maldon y Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Oldridge, Darren. *The Devil in Tudor and Stuart England*. Gloucestershire: The History Press, 2011.
- “Demons of the mind: satanic thoughts in seventeenth-century England. *The Seventeenth Century*, no. 35 (2020): 277-292.
- Ostling, Michael y Kounine, Laura. “Introduction: ‘Unbridled Passion’ and the History of Witchcraft”. En *Emotions in the History of Witchcraft*, editado por Laura Kounine y Michael Ostling, 1-16, Londres: Palgrave Macmillan, 2016.
- Perkins, William. *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft*. Londres, 1608.
- Purkiss, Diane. *The Witch in History. Early Modern and Twentieth-Century Representations*. Londres y Nueva York: Routledge, 2000.
- Putnam Demos, John. “John Godfrey and his Neighbors: Witchcraft and the Social Web in Colonial Massachusetts”, *WMQ* 33 (1976): 242-265.
- Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Ray, Benjamin. *Satan & Salem. The Witch-Hunt Crisis of 1692*. Charlottesville y Londres: University of Virginia Press, 2015.
- Reddy, William. *The Navigation of Feelings. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Rosenthal, Bernard. *Salem Story. Reading the Witch Trials of 1692*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Records of the Salem Witch-Hunt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Rosenwein, Barbara. “Worrying About Emotions in History”. *American Historical Review* 107, no. 3 (2002): 821-845.
- Ross, Richard. *Before Salem. Witch Hunting in the Connecticut River Valley, 1647-1663*. Jefferson: McFarland & Company Publishers, 2017.
- Rowlands, Alison. “Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany”. *Past & Present*, no. 173 (2001): 50–89.
- Ryrie, Alec. *Being Protestant in Reformation Britain*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- Scribner, Bob. "Is a history of popular culture possible?", *History of European Ideas* 10 no. 2 (1989): 175-191.
- Sère, Bénédicte. "Histoire des émotions: l'heure des synthèses". *Revue de l'histoire des religions* 1 (2017): 119-132.
- Sharpe, James. *Instruments of Darkness. Witchcraft in England 1550-1750*. Londres: Penguin, 1996.
- "The Demonologists". En *The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic*, editado por Owen Davies, 65-96, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- "English Witchcraft Pamphlets and the Popular Demonic". En *Demonology and Witch-Hunting in Early Modern Europe*, coordinado por Julian Goodare, Rita Voltmer y Liv Helene Willumsen, 127-146, Londres y Nueva York: Routledge, 2020.
- Stearne, John. *A Confirmation and Discovery of Witchcraft*. Londres, 1648.
- Sullivan, Erin. *Beyond Melancholy: Sadness and Selfhood in Renaissance England*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Tausiet, María. *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2000.
- The Statutes of the Realm*, vol. IV, part II. Londres: Dawson of Pall Mall, 1975.
- Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. Londres: Penguin Books, 1991 [1971].
- Voltmer, Rita. "Demonology and the Relevance of Witches' Confessions". En *Demonology and Witch-Hunting in Early Modern Europe*, coordinado por Julian Goodare, Rita Voltmer y Liv Helene Willumsen, 19-48, Londres y Nueva York: Routledge, 2020.
- W.W. True and just record. Londres, 1582.
- Weisman, Richard. *Witchcraft, Magic, and Religion in 17<sup>th</sup> Century Massachusetts*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.
- White, Edward. *A Detection of damnable driftes*. Londres, 1579.
- Williams, Gerhild Scholz. "Demonologies". En *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, editado por Brian Levack, 69-83, Oxford: Oxford university Press, 2013.
- Winship, Michael. *Hot Protestants. A History of Puritanism in England and America*. Nueva Haven: Yale University Press, 2019.
- Zamora Calvo, María Jesús (ed.). *Women, Witchcraft, and the Inquisition in Spain and the New World*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2021.
- Zaragoza Bernal, Juan Manuel. "Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión". *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* 65 no. 1 (2013): 1-10.