



“No such Ordinary Gift Left”. La disputa entre sanación carismática y religión institucional en los tratados demonológicos ingleses (S. XVI-XVII)

Agustín Méndez*

Recibido: 12 de noviembre de 2015 / Aceptado: 4 de mayo de 2016

Resumen. El presente trabajo se propone analizar la campaña de los demonólogos ingleses que escribieron entre 1584 y 1627 contra los sanadores carismáticos como un episodio específico de las tensiones entre carisma e institución que caracterizaron la historia del cristianismo. Se intentará demostrar que los teólogos reformados pretendieron erradicar a aquellos personajes por el desafío que planteaban a la Iglesia oficial y su ortodoxia teológica, pero también porque amenazaban el rol que estaban construyendo para sí en la sociedad. Para devaluar la posición de los sanadores y fortalecer la propia, los miembros de la alta cultura teológica protestante los vincularon con los demonios y el catolicismo, estrategia retórica que a su vez buscaba presentar a las ideas reformadas como la única expresión legítima del cristianismo.

Palabras clave: carisma; sanadores; demonología; protestantismo; institución.

[en] “No such Ordinary Gift Left”. The Struggle between Charismatic Healing and Institutional Religion in English Demonological Treatises (S. XVI-XVII)

Abstract. This work aims to analyze the campaign against charismatic healers carried out by English demonologists between 1584-1627 as a particular episode in the tensions between charisma and institution that characterized Christian history. The next pages will try to demonstrate that reformed theologians attempted to eradicate wise folk because they challenged the theological orthodoxy of the official Church, but also because they threatened the role they were trying to secure for themselves in society. Members of protestant high theological culture intended to devaluate cunning folk's social position by associating them with diabolism and Catholicism, a rhetorical strategy that also aspired to evince reformed ideas as the only true and legitimate expression of Christianity.

Keywords: Charisma; Cunning Folk; Demonology; Protestantism; Institution.

Sumario. 1. Carisma. Origen y desarrollo. 2. El carisma y los *cunning folk*. 3. La sanación y el fin de los milagros. 4. Entre el infierno y roma. 5. A modo de conclusión: carisma *versus* institución.

Cómo citar: Méndez, A. (2016), “No Such Ordinary Gift Left”. La disputa entre sanación carismática y religión institucional en los tratados demonológicos ingleses (S. XVI-XVII), en *Cuadernos de Historia Moderna* 41(1), 69-88.

* Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
mendezagustin@live.com.ar

1. Carisma. Origen y desarrollo

Es posible hallar el origen de la popularidad actual del término carisma en la difusión y celebridad alcanzada por las obras del sociólogo alemán Max Weber a lo largo de todo el siglo XX. Hablar del carisma (en términos científicos) es hablar del nacido en Erfurt, tanto como hacerlo sobre el inconsciente implica la referencia inmediata a Sigmund Freud, o la lucha de clases a Karl Marx¹. Sin embargo, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905) -primer trabajo en el que refirió someramente al carisma- o *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922) -obra póstuma, monumental e inacabada en la que desarrolló su teoría sobre los tipos de dominación legítimos, dentro de los cuales identificó al carismático como uno de ellos- lejos están de poder ser consideradas como la cima del árbol genealógico del carisma. Tampoco resultaría suficiente para rastrear los orígenes del término la referencia al intelectual alemán Rudolf Sohm, a quien el propio Weber reconoció como el responsable de haber esclarecido su significado original, olvidado durante más de un milenio². En efecto, el registro escrito más arcaico que se conoce de la palabra carisma data de mediados del Siglo I de nuestra era, y está vinculado con el nacimiento del cristianismo como religión y su expansión primigenia desde la provincia romana de Palestina hacia occidente y oriente. El que acuñó el término no fue otro que Paulo de Tarso, luego San Pablo, en su Primera Carta a los Corintios, fechada en torno al 54 d.C³. Este texto es cronológicamente anterior a los cuatro Evangelios canónicos, por lo que el carisma se relaciona con la génesis misma del discurso cristiano escrito. Χάρισμα es el vocablo griego inventado por Pablo para referir a los dones espirituales que la divinidad cristiana otorga a sus seguidores⁴. La influencia de la cultura griega en el tecnicismo teológico creado por Pablo excede el aspecto idiomático. El de Tarso se valió de la palabra griega *charis*, utilizada en su contexto histórico-cultural para referir a una amplia gama de ideas tales como gracia, belleza, encanto, favor, gratitud, beneficio o don⁵. Aunque presente en la mitología, la poesía épica y la filosofía, la utilización de *charis* más cercana a la que luego desarrollaría el Apóstol fue la de Homero, para quien los dones eran entregados por una entidad numinosa y producían cualidades especiales en determinados hombres favorecidos. La homérica fue la única utilización con sentido relativamente religioso de aquel vocablo que se conozca en el marco de la cultura griega antigua y clásica. Sin embargo, con la primeras traducciones del Antiguo Testamento al griego realizadas entre los siglos III y II a.C, la voz hebrea *hnn* -que sí aludía a un don divino- fue interpretada como *charis*, creándose una comunicación entre ambas nociones. Pablo, fuertemente

¹ Para reflexiones o discusiones sobre la noción de carisma en Weber, véase: DOW JR, T.: "An Analysis of Weber's work on Charisma", *British Journal of Sociology*, 29:1 (1978), pp. 83-93. SPINRAD, W.: "Charisma: A Blighted Concept and an alternative Formula", *Political Science Quarterly*, 106:2 (1991), pp. 295-311. TURNER, S.: "Charisma reconsidered", *Journal of Classical Sociology*, 3:1 (2003), pp. 5-26. TYBJERG, T.: "Reflections on 'Charisma'", *Nordic Journal of Religion and Society*, 20:2 (2007) pp. 167-178.

² POTTS, J.: *A History of Charisma*, Londres, Palgrave MacMillan, 2009, p.118.

³ DUNN, J.: *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1997, p. 205. Sobre la vida y trayectoria teológico-intelectual de Pablo, véase: DUNN, J. (ed.): *The Cambridge Companion to St. Paul*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁴ DUNN, *op. cit.* (nota 3, 1997), p. 205. POTTS, *op. cit.* (nota 2, 2009), p. 23. FALCO, R.: *Charisma and Myth*, Londres, Continuum, 2010, p. 7. PIOVANELLI, P.: "Jesus' Charismatic Authority: On the Historical Applicability of a Sociological Model", *Journal of the American Academy of Religion*, 73:2 (2005), p. 305.

⁵ POTTS, *op. cit.* (nota 2), p. 12.

interpelado por las tradiciones helénica y hebrea, aprovechó esta rica fusión de culturas en sus escritos; *χάρισμα* es el resultado más notable de esta mixtura, aunque -al mismo tiempo- con un alto grado de idiosincrasia en su utilización.

Además de haber inventado la noción, Pablo fue prácticamente el único de los escritores neo-testamentarios que la utilizó, siendo Pedro en su primera carta el otro en mencionarla. La comunicación con las comunidades de Corinto resulta de suma importancia no sólo por ser el contexto de la alusión primera al carisma por parte de Pablo, sino porque allí se produce la descripción más extensa de lo que entendía por aquello. Uno de los motivos de su carta tenía que ver con que dentro de la comunidad del Peloponeso había surgido una autoproclamada élite espiritual que afirmaba poseer de modo exclusivo dones sobrenaturales, dentro de los cuales la glosolalia era el más reputado⁶. El problema para Pablo no yacía en los dones *per se*, sino en la pretensión monopolizadora por parte de una minoría (a la que llamó despectivamente *pneumatikoi*) que los postulaba como resultado de una *gnosis* particular. Frente a estos *pneumatika* intelectuales -y de tendencia pre-cristiana- Pablo opuso la idea de *χάρισμα* (*charismata* en latín; carismas en castellano). Los identificaba como dones espirituales no para una aristocracia sino para todos los creyentes⁷. La protagonista del concepto paulino era la Gracia divina que otorgaba dones a su comunidad de fieles, no un espíritu no identificado que privilegiaba a una facción⁸. Asimismo, destaca la utilización del plural. Pablo enumera en 1 Corintios 12, 8-12 nueve carismas diferentes: sabiduría, ciencia para enseñar, la fe, el don de curar, el don de hacer milagros, el de la profecía, el discernimiento de espíritus, la glosolalia, y la capacidad para interpretar las lenguas. Todos estos favores divinos provenían de un mismo y único espíritu, afirmación que reforzaba la base monoteísta del cristianismo y apuntaba a desbancar las influencias paganas persistentes en la comunidad con la que estaba entablando comunicación. A su vez, siguiendo la interpretación del teólogo James Dunn, los carismas paulinos no son talentos ocultos o potencialidades latentes; son acciones y eventos habilitados por el Ser Supremo. Es el ejercicio del don espiritual el que constituye el carisma. En efecto, el sufijo del vocablo griego *χάρισμα* refiere al producto de acciones concretas, alude a algo que puede ser observado, medido. Los carismas pueden ser entendidos, por lo tanto, como la manifestación concreta de la siempre abstracta e inasible Gracia⁹.

Desde que Pablo creara y difundiera el concepto, el carisma demostró ser una dimensión atractiva del universo cristiano. La posibilidad de recibir y ejercer capacidades directamente otorgadas por la divinidad dio origen a una proliferación de profetas y hombres santos autoproclamados cuyas capacidades iban desde la predicción de los eventos por venir hasta el control sobre las entidades espirituales, pasando por la sanación y la facultad de realizar milagros. Sin embargo, esta propagación del carisma convivió con un proceso que acabaría por ser más exitoso tanto en el corto como en el largo plazo: la institucionalización del cristianismo. Durante la era post-apostólica (c.70-140) comenzó el establecimiento de una estructura formal de cargos y jerarquías que habrían de competir con los grupos autónomos del primer siglo. Se inició una larga fase de apropiación por parte de la institución y sus agentes

⁶ MURPHY-O'CONNOR, J.: "1 and 2 Corinthians", en DUNN (ed.), *op. cit.* (nota 3, 2003), p. 81.

⁷ COMPTON, B.: "1 Corinthians 13:8-13 and the Cessation of Miraculous Gifts", *DBSJ*, 9 (2004), p. 108. MURPHY-O'CONNOR, *op. cit.* (nota 6), p. 81.

⁸ POTTS, *op. cit.* (nota 2), pp. 38-40.

⁹ DUNN, *op. cit.* (nota 3, 1997), p. 209.

de las prerrogativas carismáticas, la cual constituyó una muestra del más abarcador proceso de patriarcalización y reorganización que caracterizó al cristianismo desde el último cuarto del primer siglo¹⁰. Las comunidades y sus profetas por un lado; la escritura, la doctrina, las ceremonias y los obispos, por el otro, representaban dos modos distintos de entender la religión cristiana¹¹. La imposición de la institución sobre el carisma, sin embargo, no fue ni inmediata ni absoluta. De hecho, es posible que nos encontremos en presencia de una tensión sempiterna dentro de este culto, con manifestaciones a lo largo de su existencia tri-milenaria. Al menos en lo que concierne a su dinámica interna, la historia del cristianismo puede ser entendida como el devenir de aquel enfrentamiento, como el permanente esfuerzo de los agentes oficiales de la religión por conservar su monopolio respecto de la mediación entre el universo inmanente y el orden trascendente.

2. El carisma y los *cunning folk*

Explica Owen Davies que el término *cunning* proviene de la voz anglo-sajona *cunnan*, que significa saber. A su vez, *wise* deriva de *wis*, utilizado en inglés arcaico para referir al sabio. La raíz etimológica de las palabras *cunning folk* y *wise folk* indica, entonces, que a quienes ejercían esta actividad se los consideraba poseedores de conocimientos no accesibles para el resto de las personas¹². Sus conocimientos les permitían ofrecer un listado extenso de prestaciones. Poseían habilidades adivinatorias, practicaban magia amorosa, identificaban ladrones, hallaban tesoros escondidos, detectaban brujas, y curaban enfermedades¹³. El servicio medicinal -aquel al que dedicaremos nuestra atención- abarcaba a su vez un amplio espectro de problemáticas como dolores musculares, malestares asociados con el embarazo y el parto, y también los embrujos. No resulta extraño que en una sociedad como la europea preindustrial -caracterizada en términos generales por una alimentación deficiente, condiciones de higiene inadecuadas, inexistencia de medicinas complejas al alcance de la mayoría, y una difundida creencia en la intervención de lo sobrenatural en la vida cotidiana- el servicio más demandado de aquellos personajes fuese el de la curación, tanto de enfermedades sospechadas de haberse originado por causa natural como por intervención espiritual¹⁴. Servicios como éstos eran requeridos cuando el conocimiento empírico carecía de técnicas adecuadas para la predicción y el control de dimensiones significativas de la vida humana¹⁵. En cuanto a la fuente de sus conocimientos, no había una respuesta unívoca: podían provenir de habilidades innatas

¹⁰ PIOVANELLI, *op. cit.* (nota 4), p. 306.

¹¹ POTTS, *op. cit.* (nota 2), pp. 52-53.

¹² El inventario de nombres con el que se conocía a los sanadores carismáticos era dilatado: *cunning folk*, *wise folk*, *charmners*, *blessers*, *white witches*. Pese a esta generosa oferta nominal, se preferirán indistintamente los dos primeros, puesto que poseen la ventaja de evitar una determinación de género sin caer en anacronismos o valoraciones acerca de su existencia.

¹³ THOMAS, K.: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Londres, Penguin Books, 1971, p. 210. DAVIES, O.: *Popular Magic: Cunning Folk in English History*, Londres, Continuum, 2007, p. VII.

¹⁴ WILBY, E.: *Cunning Folk and Familiar Spirits. Shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic*, Sussex, Sussex Academic Press, 2010, p. 30. CAMERON, E.: *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 32.

¹⁵ ABERLE, D.: "Religio-Magical Phenomena and Power, Prediction, and Control", *Southwestern Journal of Anthropology*, 22:3 (1966), p. 222.

o conocimientos heredados, de la capacidad para leer o de fuentes sobrenaturales¹⁶. También era posible la existencia de una combinación de algunos o de todos estos campos. De hecho, Keith Thomas afirma que tanto la medicina propiamente dicha, como los hechizos y la persona que los dispensaba, resultaban importantes en algún momento del proceso¹⁷. La dimensión carismática de la tarea de los *cunning folk*, aquella que diferenciaba su servicio del ofrecido por los médicos, puede comprobarse desde dos perspectivas. En primer término, atendiendo a sus trabajos y los métodos que utilizaban para realizarlos, es decir, al modo en que intentaban producir los efectos buscados. Por otra parte, considerando cómo sus contemporáneos interpretaban los servicios que prestaban y su rol dentro de la comunidad.

Con respecto al primer punto, este tipo de medicina era esencialmente una mixtura de remedios provenientes de la experiencia acumulada en enfermería y partería, combinadas con conocimientos populares sobre las propiedades de plantas y minerales. También incluían ciertos tipos de sanaciones rituales en los que la apelación al mundo sobrenatural formaba parte del tratamiento¹⁸. Esto último no debe interpretarse como un simple complemento, sino como el aspecto crucial de la actividad que estos sanadores realizaban. Una de las estrategias sanadoras a las que recurrían era la utilización de oraciones o ensalmos. Cierto es que el propio enfermo o sus familiares podían apelar por medio de plegarias a la divinidad u otras figuras virtuosas del universo cristiano, como las advocaciones marianas o los santos, para revertir problemas de salud. De hecho, la visita al *cunning folk* era una suerte de último recurso ante la imposibilidad de asistir a un médico (o la ausencia de resultados en caso de haber ido), el fracaso de los remedios caseros o la persistencia/agravamiento del malestar¹⁹. Sin embargo, estos especialistas conocían o habían desarrollado mecanismos inmediatos de acceso al mundo espiritual fuera del alcance de sus clientes y sus recetas caseras. Más que simples rezos o meros pedidos a la dimensión celestial, la utilización de sus fórmulas mágicas devenía una auténtica exhortación capaz de producir resultados más o menos automáticos. En palabras de Edward Bever eran: “*a series of words whose purpose was not just to express an idea, but to generate a spiritual power*”²⁰. Estas fórmulas poseían diversos niveles de complejidad, que iban desde palabras sueltas hasta extensos párrafos escogidos de la Biblia²¹. Las oraciones no sólo eran utilizadas durante la consulta, sino que frecuentemente eran escritas en trozos de papel o cuero que el cliente colgaba en su cuello, ataba a su cinturón, o cosía a sus ropas, con el objetivo de potenciar los efectos buscados. Las fórmulas podían ser también complementos de otras estrategias apotropaicas. Los *cunning folk* las recitaban, apelaban a sacramentales, hacían la señal de la cruz mientras imponían

¹⁶ DAVIES, *op. cit.* (nota 13), p. VIII.

¹⁷ THOMAS, *op. cit.* (nota 13), p. 215.

¹⁸ *Ibidem*, p. 210. RUGGIERO, G.: *Binding Passions. Tales of Marriage, Magic and Power at the End of the Renaissance*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 148. CAMPAGNE, F.: “Cultura popular y saber médico en la España de los Austrias”, en GONZÁLEZ DE FAUVE, M.E. (coord.): *Medicina y sociedad: Curar y sanar en la España de los siglos XIII a XVI*, Buenos Aires, Instituto de Historia de España, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1996, p. 216. BEVER, E.: *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe. Culture, Cognition and Everyday Life*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2008, p. 287.

¹⁹ THOMAS, *op. cit.* (nota 13), p. 219. DAVIES, *op. cit.* (nota 13), p. 104. WILBY, *op. cit.* (nota 14), p. 26. MACFARLANE, A.: *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, Londres, Routledge, 2008, p. 121.

²⁰ BEVER, *op. cit.* (nota 18), pp. 284-285.

²¹ DAVIES, *op. cit.* (nota 13), p. 148.

las manos, aplicaban ungüentos, masajearon áreas afectadas o suministraban remedios naturales, lo que en última instancia depositaba la consecución de los efectos esperados en la apelación a lo sobrenatural y no en las cualidades intrínsecas de los elementos utilizados u acciones realizadas²².

Dentro del aspecto carismático de sus servicios cabe destacar la especialidad que desarrollaron en la solución de afecciones asociadas con la brujería. Tal como hemos mencionado, estos curanderos eran la última opción de sus pacientes frente a un sufrimiento permanente y cuyo origen resultaba tan misterioso como la forma de darle fin. En estos términos, no resulta nada extraño que existiese una propensión por parte de estas figuras a identificar un embrujo como la causa del mal en cuestión²³. Owen Davies señala que la prevención y curación de la brujería era su habilidad más saliente²⁴. Constituían la contracara de las brujas, con poderes tan sorprendentes como los de aquellas pero orientados a la consecución del bien. La curación era la expresión más clara de la magia benéfica, tanto como la enfermedad lo era de la nociva²⁵. Por lo tanto, es posible considerar que el modo en que ponían en práctica sus habilidades, así como la índole de los males que atendían, se orientaba a lo sobrenatural. Los *cunning folk* eran sanadores carismáticos, entonces, por la forma y el contenido de su ocupación. Con todo, resulta problemático hallar testimonios directos de estos personajes refiriendo explícitamente a la naturaleza de sus habilidades como un don divino o un carisma. Es posible responsabilizar por esta escasez a su propia astucia; eran conscientes de que sus actividades nunca gozaron de la aprobación de las autoridades civiles, y eran abiertamente rechazadas por las eclesiásticas. Es por ello que la mayoría de las veces procuraron mantener la raíz de sus competencias “convenientemente indefinida”²⁶. Pese a que una parte importante o la totalidad de sus ingresos dependía del volumen de su clientela, estos sanadores no proponían a sus poderes como tema de conversación; no se publicitaban más que a partir de la difusión oral por parte de sus clientes satisfechos²⁷.

Resta ocuparnos de quienes solicitaban sus servicios. ¿Cómo los veían sus clientes? Completaremos brevemente la respuesta parcial que puede inferirse de las páginas precedentes. Entre los siglos XVI y XVII, el grueso de la población inglesa consideraba que los *cunning folk* no eran hombres ordinarios²⁸. Aunque formaban parte del universo cultural cotidiano de la época, los servicios que prestaban y el modo en que los llevaban a cabo los diferenciaban del resto de la sociedad, tal como hemos explicado. Existían diversos especialistas en el campo de la salud, algunos más reconocidos y respetados que otros, pero ni los médicos, las comadronas o los herbolarios eran considerados instrumentos de la divinidad. A los ojos de sus clientes, los sanadores carismáticos eran personas cercanas a Dios, realizaban su tarea en el mundo²⁹. Pese al halo de misterio que estos curanderos procuraban echar sobre la fuente de sus portentos, quienes los contrataban consideraban que habían sido ense-

²² CAMERON, *op. cit.* (nota 14), p. 198. BEVER, *op. cit.* (nota 18), p. 279. RUGGIERO, *op. cit.* (nota 18), p. 153. WILBY, *op. cit.* (nota 14), pp. 34-36.

²³ THOMAS, *op. cit.* (nota 13), p. 219.

²⁴ DAVIES, *op. cit.* (nota 13), p. 103.

²⁵ BEVER, *op. cit.* (nota 18), p. 303.

²⁶ La expresión es de Keith Thomas. *Ibidem*, p. 317.

²⁷ DAVIES, *op. cit.* (nota 13), p. 115. WILBY, *op. cit.* (nota 14), p. 27.

²⁸ THOMAS, *op. cit.* (nota 13), p. 316.

²⁹ WILBY, *op. cit.* (nota 14), p. 217. DAVIES, *op. cit.* (nota 13), p. 61.

ñados directamente por la deidad, por los ángeles u otras instancias trascendentes.³⁰ Incluso, se creía que poseían una suerte de una numinosidad propia³¹. La potencia de los rituales y observancias que llevaban a cabo se relacionaba directamente con la persona del sanador, con algún tipo de emanación de su espíritu³². No en vano Keith Thomas explicó que eran honrados como semi-dioses³³. Su público no sólo los ponderaba positivamente por sus capacidades, sino también porque a éstas les adjudicaban un origen celestial³⁴. Así, los *wise folk* eran vistos por la gente común como intermediarios entre su mundo cotidiano y el sobrenatural. A ellos acudían por motivos materiales o prácticos, pero también por inquietudes espirituales. La erosión de las instancias tradicionales de religiosidad luego de la ruptura con Roma remarcó aún más la dimensión religiosa del rol que estos personajes cumplían en sus comunidades. Esta situación no pasó desapercibida para los nuevos agentes de la religiosidad oficial -clero reformado, intelectuales y teólogos protestantes- que se dispusieron a librar una batalla sin cuartel contra aquellos elementos que cuestionasen su control sobre las conciencias y las prácticas. Después de todo, no habían acabado con el milenarismo monopolio romano para dejar a la población inglesa en manos de una no menos repudiable epidemia carismática.

3. La sanación y el fin de los milagros

A través de la historia cristiana, quienes se opusieron a las expresiones carismáticas, encontraron siempre el desafío de la base escrituraria: los dones divinos formaban parte del canon bíblico. La mera negación del carisma, por lo tanto, nunca fue una salida válida, menos aún para los teólogos protestantes, que habían hecho de la *sola scriptura* uno de sus pilares. Una de las fundamentaciones utilizadas para sortear esta dificultad fue la postura que luego sería conocida como cesacionismo, cuyas raíces pueden ser rastreadas hasta Juan Crisóstomo y Agustín de Hipona entre los siglos IV-V³⁵. En el marco cronológico de la modernidad temprana, el exponente más trascendente fue Juan Calvino, quien retomó la senda trazada por los dos Padres³⁶.

³⁰ SHILS, E.: "Charisma, Order, and Status", *American Sociological Review*, 30:2 (1965), pp. 201-202.

³¹ WILBY, *op. cit.* (nota 14), p. 217. RUGGIERO, *op. cit.* (nota 18), p. 155.

³² BRIGGS, R.: *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Nueva York, Penguin Books, 1996, p. 115.

³³ THOMAS, *op. cit.* (nota 13), p. 317.

³⁴ Resulta importante no idealizar la posición social de los sanadores. La suya resultaba una situación inestable en la que un servicio que no contentase al cliente podía derivar en una denuncia ante las autoridades por utilización de magia nociva. GASKILL, M.: *Crime and Mentalities in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 62.

³⁵ Crisóstomo en el mundo griego y Agustín en el latino fueron dos de los Padres más célebres en afirmar que los milagros pertenecían al pasado. RUTHVEN, J.M.: *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Post-biblical Miracles. Revised and Expanded Edition*, Tulsa, Word and Spirit Press, 2011, p. 71. DEL COLLE, R.: "Miracles in Christianity", en TWELFTREE, H. (ed.): *The Cambridge Companion to Miracles*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 328.

³⁶ *Ibidem*, pp. 240-241. El teólogo francés conocía de primera mano los textos de Crisóstomo y Agustín. THOMPSON, J.: "Calvin as a biblical interpreter", en MCKIM, D (ed.): *The Cambridge Companion to Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 63-65. WRIGHT, D.: "Calvin's role in Church History", *Ibidem*, p.280. Sobre el debate acerca del fin de los milagros en la modernidad: SHAW, J.: *Miracles in Enlightenment England*, Nueva Haven, Yale University Press, 2006. MULLIN, R.: *Miracles and the Modern Religious Imagination*, New Haven, Yale University Press, 1996. WALKER, D.P.: "The Cessation of Miracles", en PARISH, H. (ed.): *Superstition and Magic in Early Modern Europe: A Reader*, Nueva York y Londres, 2015, pp. 373-385.

El reformador francés aceptaba la validez de los milagros y los carismas descritos en las cartas paulinas, pero limitando su existencia a un marco cronológico específico: el pasado. Basándose en la promesa que la divinidad realizó a los hombres, reconoce la continua influencia y ascendiente del Espíritu Santo en el gobierno y existencia de la comunidad cristiana: “*Certes le saint Esprit assiste encores au peuple de Dieu: sans la direction et conduite duquel, l’Eglise ne peut consister. Car nous avons la promesse qui jamais ne nous faudra, par laquelle Christ appelle à soy ceux qui ont soif, afin qu’ils boyvent des eaux vives*”³⁷. Sin embargo, los milagros en general, y las habilidades extraordinarias -como la imposición de manos- en particular existieron sólo temporalmente durante el cristianismo primitivo con el objetivo de sostener y fortalecer la nueva religión en su etapa embrionaria: “*Au reste, icelle grace de guérir les malades n’a plus de lieu, comme aussi bien les autres miracles: lesquels le Seigneur a vonlu estre faits pour un temps, afin de rendre la prédication de l’Evangile, qui estoit pour lors nouvelle, éternellement admirable*”³⁸. En consecuencia, mientras los milagros históricos fueron cruciales para las pretensiones iniciales del cristianismo, la sugerencia de que aún tenían lugar daba cuenta de la credulidad humana, la impostura de las falsas religiones, y de los espejismos diabólicos.³⁹

Esta idea de Calvino sobre el fin de los milagros y de los carismas hizo eco en los intelectuales protestantes ingleses que escribieron sobre demonología entre el último cuarto del siglo XVI y el primero del XVII⁴⁰. Para los miembros de este colectivo ya no debían esperarse verdaderos milagros⁴¹. En su *The Discoverie of Witchcraft* (1584), el siempre singular Reginald Scot adoptó por completo la mirada del reformador francés: “*According to the promise, this grant of miraculous working was performed in the primitive church, for the confirmation of Christs doctrine, and the establishing of the Gospell*”⁴². Pero no fue este un camino que el de Kent hubiera transitado en soledad. El Rey Jacobo Estuardo, quien escribió su *Daemonologie* (1597) en parte para responder al escepticismo demonológico de Scot, coincidió respecto del cese. De hecho, lo asocia con la forma ortodoxa de entender la cristiandad: ser cristiano implicaba reconocer que luego de la venida del Mesías y del establecimiento de la comunidad cristiana a partir de la misión apostólica, todas las profecías, manifestaciones angélicas y portentos maravillosos habían finalizado⁴³.

³⁷ CALVINO, J.: *Institution de la Religion Chrétienne*, Geneva, 1560. (Cito por la reedición dirigida por BAUMGARTNER, F. (ed.): París, Librairie de la Suisse Française, 1888, p. 666).

³⁸ *Ibidem*, p. 672.

³⁹ HARRISON, P.: “Miracles, Early Modern Science, and Rational Religion”, *Church History*, 75:3 (2006), p. 501. En relación con esta idea, Carlos Eire explica que la negación por parte de Calvino de los milagros en la esfera material era consonante con su metafísica, la cual estaba basada en una separación entre lo espiritual y lo percedero. EIRE, C.: *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 224.

⁴⁰ Para las influencias generales de Calvino en la teología reformada inglesa: PETTEGREE, A.: “The Spread of Calvin’s Thought”, en MCKIM (ed.). *op. cit.* (nota 38), pp. 207-224. MACCULLOCH, D.: *The Later Reformation in England*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2001. LAKE, P.: “Calvinism and the English Church”, *Past & Present*, 114:1 (1987), pp. 32-76. KENDALL, R.T.: *Calvin and English Calvinism to 1649*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

⁴¹ CAMERON, *op. cit.* (nota 14), 206-207.

⁴² SCOT, R.: *The Discoverie of Witchcraft*, Londres, 1584 (Cito por la edición dirigida por NICHOLSON, B. (ed.): Londres, Elliot Stock, 1886, p.378. Sobre Scot y los milagros, véase: MÉNDEZ, A.: “Las Brujas imposibles: la teología de Reginald Scot. Escepticismo radical y distanciamiento de la divinidad”, *Tiempos Modernos. Revista de Historia Moderna*, 7:24 (2012), pp. 1-31.

⁴³ “[...] all we that are Christians, ought assuredly to know that since the coming of Christ in the flesh, and establishing of his Church by the Apostles, all miracles, visions, prophecies, and appearances of Angels or

Dos décadas después, el teólogo y predicador Richard Bernard publicó *A Guide to Grand Jury Men* (1627), en el cual no sólo los milagros son asociados con el pasado, sino que el poder para producirlos estaba explícitamente disociado de los apóstoles, quienes habían actuado únicamente como vectores de la voluntad divina, instancia de la que habían recibido los dones⁴⁴. Las ideas de Scot y Jacobo sumadas al sutil agregado de Bernard implicaban tanto que los milagros ya no debían esperarse en su actualidad, como que aquellos no fueron poderes que los apóstoles hubiesen usufructuado a libremente⁴⁵. Este punto se relaciona con la oposición de la alta cultura teológica inglesa a la sanación carismática. Los carismas eran tan extemporáneos como los milagros: la divinidad ya no otorgaba dones como el de la curación. En *The Mysterie of Witchcraft* (1617), el clérigo Thomas Cooper sugirió que la continuidad de los carismas implicaba un cuestionamiento al periodo apostólico: “*As it is not necessarie that these giftes should nowe remaine: so if they did remaine, they might then challendge the effectualnesse of the Apostles preaching, as if that the Gospel were not sufficiently confirmed by them, seeing still it needs to be confirmed by miracles*”⁴⁶. Apelando a la lógica intrínseca del argumento de Cooper, el don divino de la sanación no sólo era ahora innecesario (puesto que el objetivo por el cual había existido en primer lugar había sido largamente cumplido) sino también contrario al desarrollo de la historia de la Iglesia cristiana. El *Discourse of the Damned Art* (1608) también reparó en esta cuestión. Su autor, el célebre teólogo William Perkins, asocia la postura con respecto a los milagros con la ortodoxia, aunque de un modo mucho más directo y explícito del que antes había empleado Jacobo Estuardo y del que años después utilizaría Cooper: “*The Protestant [...] holdeth according to truth, that there is now no such ordinary gift left to the Church of God, since the daies of the Apostles*”⁴⁷. La persistencia de los prodigios carismáticos era opuesta a la Reforma, era anti-cristiano, ajeno a la única y verdadera Iglesia de Dios. Sobre este punto nos extenderemos más adelante.

A la negación del carisma sanador, un lugar común entre los autores que hemos referido, se le presentaba un desafío espinoso: la taumaturgia real⁴⁸. Los monarcas in-

good spirites are ceased”. JACOBO VI: *Daemonologie*, Edimburgo, 1597 [en línea], pp. 73-74, Cornell University Library’s Witchcraft Collection (CULWC), <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/textidx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wit162> [Consulta: 9 de Abril de 2015].

⁴⁴ “*As for those which are pretended to be wrought by Saints, in that Church; if we make recourse to the Primitive times, wherein God gave the gift, to breede faith in the Gentiles; we shall finde that the power of producing such workes, was never actually inherent in the Apostles, but dispensed by them in the name of Christ*”. BERNARD, R.: *A Guide to Grand Jury Men*, Londres, 1627 [en línea], p. 169, CULWC, <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/textidx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wit140> [Consulta: 17 de Junio de 2015].

⁴⁵ “*Neither was it in their libertie, to worke miracles when they would, but when it pleased God, upon speciall cause to call them thereunto*”. *Ibidem*, p. 5. La misma opinión comparte Daniel, el alter ego del predicador y teólogo George Gifford en *A Dialogue Concerning Witches and Witchcraftes* (1593): “*The Holy apostles and others in the primitive Church, have an extraordinary power given them to caste foorth divells, and to heale diseases, and they did execute the same power by the direction and instinct of the Holy Ghost. We may not draw a pattern from that.*” GIFFORD, G.: *A Dialogue Concerning Witches and Witchcraftes*, 1593 (Cito por la reedición de 1843, Londres, The Percy Society, 1843, p. 83).

⁴⁶ COOPER, T.: *The Mysterie of Witchcraft*, Londres, 1617 [en línea], p. 299, Early English Books On Line (EEBOL) <http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19295.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [Consulta: 25 de Abril de 2015].

⁴⁷ PERKINS, W.: *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft*, Cambridge, 1608 [en línea], p. 50, CULWC, <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wit075> [Consulta en: 25 de Mayo de 2015].

⁴⁸ Véase, BLOCH, M.: *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1988. PÉREZ, S.: “Le toucher

gleses fueron ungidos con el crisma desde la coronación de Enrique IV en 1399, pero la vinculación de los gobernantes con la sanación fue retrotraída con objetivo legitimador hasta Eduardo el Confesor⁴⁹. Estamos frente a una tradición que para el último cuarto del siglo XVI contaba con más de tres siglos de arraigo, no sólo institucional, sino popular. Para los súbditos ingleses, la capacidad de curar era una prerrogativa inherente del soberano, inescindible de su posición: si era Rey, tocaba (y sanaba) las escrófulas⁵⁰. Más allá de que los prodigios de los *cunning folk* también gozaban de una elevada popularidad, no es difícil comprender la diferencia entre discutir el carisma de aquellos y el del monarca. Resulta significativo -pero no sorprendente- que sea posible identificar en nuestros autores docenas de referencias negativas a los sanadores plebeyos, pero ninguna a la taumaturgia regia. Considerando que hacerlo hubiese significado un cuestionamiento a una de las justificaciones más evidentes de la doctrina del Derecho Divino, la omisión resulta lógica⁵¹. Ni Gifford ni Holland publicando en el final del reinado de Isabel, ni Perkins, Roberts y Cooper durante el de Jacobo, o Bernard bajo la autoridad de Carlos I, refirieron al complejo asunto. Por algo Bloch señaló que atacar abiertamente el tacto real había sido durante largos años una “temeridad inútil”⁵². Ni siquiera el propio Jacobo aludió a la cuestión en su *Dæmonologie*. De hecho, a pesar de haberse negado a la unción cuando fue coronado en Inglaterra, y la inicial reticencia a tocar a los enfermos, Jacobo aceptó cumplir con el ritual, aunque no sin haberlo depurado de ciertos elementos e interpretaciones que por su formación calvinista lo incomodaban profundamente⁵³. El Estuardo calmó su conciencia pensando que el ritual que realizaba era apenas una rogativa dirigida al cielo. La ceremonia que encabezaba estaba orientada a crear una esfera propicia para el empeño espiritual, buscaba imponer afectivamente antes que efectivamente⁵⁴. De este modo, terminó coincidiendo con el único autor que esgrimió una opinión sobre la taumaturgia -el repudiado Reginald Scot- quien cuidadosamente afirmó que Isabel no curaba ni por virtud personal ni por un don divino, sino que legaba esa tarea a los médicos y a la providencia divina, ante la cual sólo podía interceder elevando plegarias: “*for hir maiestie onelie useth godlie and divine praier, with some almes, and referreth the cure to God and to the physician*”⁵⁵. Resulta necesario aclarar que así como los autores mencionados no produjeron un ataque frontal, tampoco es posible hallar una defensa del poder apotropaico de los soberanos. Exceptuando el breve y sutil párrafo de Scot, no abordaron la cuestión ni en términos positivos ni negativos.

des écroules: médecine, thaumaturgie et corps du roi au Grand Siècle”, *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, 53:2 (2006), pp. 35-69.

⁴⁹ BLOCH, *op. cit.* (nota 48), pp. 118-119.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 431.

⁵¹ CLARK, S.: *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 655. ZALLER, R.: “Breaking the Vessels: The Desacralization of Monarchy in Early Modern England”, *The Sixteenth Century Journal*, 29:3 (1998), pp. 757-778.

⁵² BLOCH, *op. cit.* (nota 48), p. 419.

⁵³ ZALLER, *op. cit.* (nota 51), p. 459. Me refiero a acciones como la señal de la cruz. También eliminó el símbolo sagrado del anverso de las monedas de oro que se entregaban a los enfermos luego del ritual. BLOCH, *op. cit.* (nota 48), p. 430.

⁵⁴ GODBEER, R.: *The Devil’s Dominion. Magic and Religion in Early New England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 28.

⁵⁵ SCOT, *op. cit.* (nota 42), p. 247. Para una consideración más extensa sobre la taumaturgia real en *The Discoverie of Witchcraft*, consultar: MÉNDEZ, A.: “Ni brujas ni amuletos: la otredad católica en *The Discoverie of Witchcraft* (1584) de Reginald Scot”, en CAMPAGNE, F. (ed.): *Poder y Religión en el mundo Moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Biblos, 2014, pp. 257-298.

Puede señalarse que para este tema, la estrategia de los intelectuales que escribieron sobre demonología entre 1584 y 1627 fue la de la prescindencia. Después de todo, habían dejado muy clara su postura con respecto a la sanación carismática en general. Siguiendo las argumentaciones realizadas en sus tratados demonológicos, resulta plausible suponer que puede hallarse en su extenso análisis sobre aquella la opinión acerca de la taumaturgia real. Si se consideran las ideas teológicas de nuestros autores, la imposición de manos por parte de los monarcas no respondía a una *rationale* distinta a la de los *cunning folk*⁵⁶. Es legítimo suponer que el cesacionismo, al menos en las demonologías consultadas, tenía un carácter democratizador: los milagros y los carismas también habían cesado para los reyes.

Valiéndonos de la influencia de Calvino en Scot, Jacobo, Perkins y Bernard, el continuacionismo presentaba, también, problemas teológicos al suponer una inmanencia divina en el mundo material. El tipo de sanación que los *wise folk* proponían y sus clientes esperaban de ellos objetaba una de las concepciones fundamentales de la teología reformada inglesa: la absoluta soberanía divina. Cualquier apelación a la magia era considerada como un intento por someter al Creador a la voluntad de alguna de sus creaciones⁵⁷. En un mundo donde los prodigios ya no eran necesarios, menos aún podía pensarse que ocurriesen cuasi mecánicamente por requerimiento humano⁵⁸. En referencia a este punto, en el *Tryall of Witchcraft* (1625) de John Cotta puede leerse:

*For, if God had allowed unto men alwayes smooth, assured, certaine and infallible wayes unto the satisfaction of their wants, and the accomplishment of their intentions and desires without failing; what would become of Religion, Vertue, and Wisedome? Then should every man be alike wise, and men would bee so confident in their owne strength and power, and so proud, that they would forget God and never thinke of the Almighty.*⁵⁹

La base lógica de la sanación carismática era considerada, entonces, en sí misma un crimen de lesa majestad divina, un atentado directo contra el Primer Mandamiento. Reginald Scot, por su parte, indicó que los sanadores carismáticos invadían el oficio de Cristo, pretendían usurpar habilidades curativas directamente asociadas con la Encarnación. Recurrir a su ayuda implicaba depositar la fe y la confianza reservada al Ser Supremo en una bruja⁶⁰.

Aunque el origen de los *cunning folk* en Inglaterra antecede a la Edad Moderna, el periodo en que gobernaron las dinastías Tudor y Estuardo se caracterizó por la proliferación descontrolada de aquellos. Owen Davis, recuperando la idea de los comentaristas contemporáneos al fenómeno, afirmó que los sanadores carismáticos constituyeron una auténtica plaga entre los siglos XVI y XVII⁶¹. En una afirmación

⁵⁶ BEVER, *op. cit.* (nota 18), p. 301.

⁵⁷ CLARK, *op. cit.* (nota 51), pp. 493. GODBEER, *op. cit.* (nota 54), pp. 10-11. PORTERFIELD, A.: *Healing in the History of Christianity*. Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 98.

⁵⁸ WALSHAM, A.: "The Reformation and the Disenchantment of the World Reassessed", *The Historical Journal*, 51:02 (2008), p. 509.

⁵⁹ COTTA, J.: *The Tryall of Witch-Craft*, Londres, 1625 [en línea], p. 34, CULWC, <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wit036> [Consulta: 13 de Junio de 2015].

⁶⁰ SCOT, *op. cit.* (nota 42), p. 9.

⁶¹ DAVIES, *op. cit.* (nota 13), p. 67.

que hubiera horrorizado a nuestros demonólogos, historiadores como Keith Thomas, Alexandra Walsham y Emma Wilby consideran que una de las causas de esta edad de oro de la sanación carismática fueron las transformaciones que tuvieron lugar con el inicio de la Reforma en Inglaterra. La plaga de la que habla Davies puede ser considerada un subproducto del fin del culto a los santos, de la reforma de los sacramentos y de la prohibición de la adoración de las imágenes⁶². Hasta la década de 1530, recurrir a los santos y sus restos como fuente de buena salud era una práctica perfectamente aceptada; luego del cisma se había transformado en herejía⁶³. Sin embargo, la gente continuaba naciendo, enfermando y muriendo: las fuentes de sus problemas cotidianos no habían desaparecido. Había que llenar ese descomunal vacío y los *cunning folk* -que ya existían- cumplían con los requisitos⁶⁴. La Reforma produjo una auténtica revolución en la forma en que los fieles se acercaban a lo sagrado. Sus impulsores -señala María Tausiet- colocaron el énfasis de las transformaciones en la palabra y su interpretación, en detrimento de las imágenes y otras formas directas de entrar en contacto con la divinidad⁶⁵. La población inglesa, sin embargo, no estaba en la misma sintonía. La traducción de la Biblia al inglés, la reducción del antiguo rol institucional de la iglesia y del clero provocaron una excitación espiritual y religiosa que impulsó a los hombres a explorar y practicar una religiosidad más intensa y directa⁶⁶. A su vez, el providencialismo extremo de la alta cultura teológica sustentado en la doctrina de la predestinación, potenció las ansiedades de la gente común, que encontraba en los sanadores el punto donde canalizarlas⁶⁷. En definitiva, mucho de aquello que los teólogos reformados defendían estaba detrás del estallido carismático. Los argumentos utilizados para desbancar las pretensiones de los *wise folk* y las creencias de sus clientes demostraban escasa efectividad. Por eso, los agentes oficiales de la religiosidad buscaron alcanzar su objetivo recurriendo a otras estrategias: la demonización y “romanización” de la sanación carismática.

4. Entre el infierno y Roma

La tajante refutación de las facultades carismáticas de los sanadores por parte de los teólogos reformados no equivalía a la negación de su capacidad para producir los efectos buscados⁶⁸. Lo que se rechazaba era la idea de que los prodigios curativos tuviesen un origen divino. Al no ser por agencia humana -por exceder las limitaciones que el género poseía- ni divinas -a causa del fin de los milagros- los efectos eran producidos por los demonios. Argumentó en este sentido Richard Bernard: “*Such as*

⁶² JUSTER, S.: “Mystical Pregnancy and Holy Bleeding: Visionary Experience in Early Modern Britain and America”, *The William and Mary Quarterly*, 57:2 (2000), p. 258.

⁶³ Véase: WALSHAM, A.: *The Reformation of the Landscape. Religion, Identity & Memory in Early Modern Britain & Ireland*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 10-13. SHAGAN, E.: *Popular Politics in the English Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 162-197. MACCULLOCH, D.: *The Reformation. A History*, Londres, Penguin Book, 2003, pp. 200-201.

⁶⁴ THOMAS, *op. cit.* (nota 13), p. 316.

⁶⁵ TAUSIET, M.: “Mago contra falsario. Un duelo de insultos entre Calvino y Servet”, *Hispania Sacra*, 62:125 (2010), p. 161.

⁶⁶ WILBY, *op. cit.* (nota 14), pp. 10-11.

⁶⁷ WALSHAM, *op. cit.* (nota 58), p. 516. SCRIBNER, R.: “The Reformation, Popular Magic, and the ‘Disenchantment of the World’”, *The Journal of Interdisciplinary History*, 23: 3 (1993), p. 486.

⁶⁸ THOMAS, *op. cit.* (nota 13), p. 303.

*professe to cure diseases, by such meanes, as haue no reason in the worke of nature to doe the cure, nor hath by any ordinance of God from his Word, any such operation to heale the infirmitie, and therefore such remedies must be diabolicall [...]'*⁶⁹. La alta cultura teologal inglesa del periodo entendía su universo a partir de los esquemas heredados del corpus aristotélico-tomista, por lo que reconocía la existencia de las instancias divina, angélica y humana. No había lugar para ningún otro tipo de creaturas intermedias o cuya inclinación moral fuese ambivalente, como ocurría -según el saber popular- con las hadas o los espíritus familiares⁷⁰. El cosmos de los no letrados no estaba atado a la rígida clasificación tripartita de los sectores dominantes. En las demonologías de nuestros intelectuales, aquellas entidades que inundaban la vida cotidiana del vulgo no eran más que simples máscaras -como la de la sanación carismática- utilizadas por los demonios para engañar a la gente⁷¹. Siguiendo los análisis de Stuart Clark sobre la temática, la postura oficial de la intelectualidad protestante señalaba, entonces, que los *cunning folk* realizaban la tarea del demonio⁷². William Perkins aludió de este modo a los hechizos que utilizaban:

*"A charm, consisting of set words and syllables, both rude, barbarous, and unknowne, used for the curing of some disease or paine, is a superstitious meanes, because it hath no vertue in it selfe to cure, either by the gift of God in the creation, or by any special appointment afterward in his word or otherwise. And therefore when this meane is used by man, which he knoweth hath no such vertue in it, for the effecting of that worke for which it was used, there is a secret league made with the Devil."*⁷³

Las formulas escritas u orales típicas de la sanación carismática no estaban munidas de ningún poder intrínseco para producir efectos, eran prácticas vanas, supersticiones. Sin embargo, la pronunciación o redacción de palabras específicas funcionaba como un santo y seña para el demonio, quien intervenía y producía efectos en el mundo de la materia: *"A Charme is a Spell or verse, consisting of strange words, used as a signe or watchword to the devil, to cause him to worke wonders"*⁷⁴. Los tratados demonológicos expresan la idea de que si bien los gestos y palabras sanadoras eran *per se* ineficaces, implicaban un vínculo con el diablo⁷⁵. Nos encontramos frente a una perfecta aplicación del modelo agustiniano de superstición. Fabián Campagne demostró cómo Agustín apoyó su concepción de las *superstitiones* sobre su notable teoría de los signos. Las imágenes, los símbolos y los caracteres actuaban como *signa* mediante los cuales los hombres fundaban un pacto con las naturalezas

⁶⁹ BERNARD, *op. cit.* (nota 44), p.110.

⁷⁰ CAMERON, *op. cit.* (nota 14), pp. 40-42.

⁷¹ *"First, I demaund whether it be allowed for any man to deale with the devill? Is not that man by the commaundment of God to be put to death which hath a familiar spirite: Are not they then almost as evill as he, which seeke unto him?"* GIFFORD, G.: *A Discourse of the Subtill Practises of Devills by Witches and Sorcerers*, Londres, 1587 [en línea], p. 52, CULWC, <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wit052> [Consulta: 12 de Mayo de 2015. *"It is a dealing with the Devill, and seeking of helpe from him, as Abaziah did: for you haue heard by the confession of a Witch, that such haue a Familiar, and some haue been known to inuocate the Devill to cure another"*. BERNARD, *op. cit.* (nota 44), p. 154.

⁷² Véase: CLARK, *op. cit.* (nota 51), pp. 457-508.

⁷³ PERKINS, *op. cit.* (nota 47), p. 4.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 32.

⁷⁵ CAMERON, *op. cit.* (nota 14), p. 192.

angélicas caídas, que producían los efectos deseados. Las causas de los resultados obtenidos nunca eran legítimas sino fruto de la voluntad y el acto demoníaco⁷⁶. El rol que los *homines superstitiosi* cumplían en el relato del obispo era ocupado por los sanadores carismáticos en el de los demonólogos ingleses; los *cunning folk* eran los supersticiosos definitivos. Eran agentes de los poderes demoníacos: “[...] *the Devil in curing diseases, from whom all these inferiour Agents, Witches and Sorcerers doe derive their power and skill. If it bee in his power, where God doeth permit, to induce diseases, it must needs bee in his power to cease or calme diseases; because both causing and curing, consist in the vertue and force of the same meanes*”⁷⁷. El énfasis de los teólogos reformados por representar a los curanderos como acólitos de Satán demuestra uno de sus objetivos principales: la vinculación del *wise folk* (o bruja blanca) con las brujas malevolentes. La distinción entre bruja blanca (benéfica) y bruja negra (maléfica) aunque utilizada por nuestros autores, fue ideada por lo sectores populares⁷⁸. Los teólogos recuperaron la clasificación cromática sólo para reforzar el argumento a partir del cual los *cunning-folk* eran asociados sin matices con las brujas más perversas⁷⁹. El predicador George Gifford lo expresó con claridad en *A Discourse of the Subtill Practises of Deuilles* (1587): “*A Witch is one that worketh by the Devill, or by some develish or curious art, either hurting or healing [...] The conjurer, the enchaunter, the sorcerer, the diviner, and whatsoever other sort there is, are indeed compassed within this circle*”⁸⁰. Como se ve, los intelectuales ingleses que escribieron sobre brujería intentaban ampliar la definición del concepto⁸¹. Richard Bernard, por ejemplo, exhortó en su tratado no sólo a no diferenciar entre “*good and bad, blessing and cursing, white and black Witches*”, sino que además catalogó a todo el género como “*abomination to the Lord*”⁸². En la demonología de Perkins la anatema hacia los presuntos sanadores carismáticos llega al punto tal de ser considerados monstruos más horribles y detestables que las brujas que realizaban *maleficia*⁸³. Cuando los convalecientes o sus familiares visitaban al *cunning folk*, la curación no se producía por una virtud de aquel sino por la acción del mismo demonio que había causado la dolencia en primer lugar: “*they seeke helpe of the same serpent that stung them*”⁸⁴. La consulta al especialista podía curar el cuerpo mortal, pero causaba el peor de los males: el deterioro del alma y la condena eterna⁸⁵. Esto

⁷⁶ CAMPAGNE, F.: *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002, pp. 58-60.

⁷⁷ COTTA, *op. cit.* (nota 59), p. 83.

⁷⁸ RUGGIERO, *op. cit.* (nota 18), p. 135.

⁷⁹ “*All Witches, in truth, are bad Witches, and none good; but thus wee distinguish them, after the vulgar speech*”. BERNARD, *op. cit.* (nota 44), p. 168.

⁸⁰ GIFFORD, *op. cit.* (nota 71), pp. 6-7.

⁸¹ CLARK, *op. cit.* (nota 51), p. 459.

⁸² BERNARD, *op. cit.* (nota 44), pp. 266-267.

⁸³ “*Now how soever both these be evil, yet of the two, the more horrible and detestable Monster is the good Witch*”. PERKINS, *op. cit.* (nota 47), p. 40.

⁸⁴ HOLLAND, H.: *A Treatise Against Witchcraft*, Cambridge, 1590 [en línea], p. 48, EEBOL, <http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A03468.0001.001?rgn=main;view=fulltext> [Consulta: 14 de Abril de 2015].

⁸⁵ “[...] *for if they finde some ease unto the body, it is with the losse of ye soule: the devill him selfe did invent those medicines which they fly unto.*” GIFFORD, *op. cit.* (nota 71), p.63. “*For the one did only hurt the body, but the devil by meanes of the other, though he have left the body in good plight, yet he hath laid fast hold on the soule, and by curing the body, hath killed that.*” PERKINS, *op. cit.* (nota 47), p. 40. “[...] *and that they bee the dangerous snares, and subtilties of that ancient enemy of mankind, by which he indeuoureth to entangle them: and these so streight and seure prohibitions are not without iust and weighty cause. For, First, wee must have no commerce or dealing with the diuell, eyther directly and immediately, or mediately and indirectly: for we ought*

no significaba que el Príncipe de las tinieblas necesitase de la mediación humana para actuar, sino que al hacerlo en complicidad producía un daño mucho mayor, ya que hacía pecar no sólo a la bruja con la que había establecido un pacto explícito, sino también al cliente con quien fundaba uno tácito. Tanto el *wise folk* como quien lo consultaba quebrantaba el Primer Mandamiento y cometía el gravísimo pecado de apostasía: “*It is not small abomination to go for helpe unto the divel: it is to set him in Gods place, and to honour him as God*”⁸⁶. La supuesta sanación carismática era, por lo tanto, una amenaza completa a la comunidad cristiana, un virus cuya existencia afectaba a todo el cuerpo social. Constituía uno de los medios más eficaces a través del cual el demonio tentaba a los hombres con soluciones que además de no ser eficaces eran anti-cristianas⁸⁷.

Las sanación carismática no sólo fue considerada por la intelectualidad protestante como un absurdo o una estrategia de penetración diabólica, sino también como una expresión de catolicismo. Considerar que los *cunning folk* estaban munidos de un don divino era superstición, y la superstición una forma de papismo⁸⁸. Reginald Scot consideró la creencia en carismas sanadores y los rituales católicos como expresiones de impiedad⁸⁹. Gifford mantuvo el talante anticatólico del debate. En su primer trabajo demonológico valoró a la pericia especial de los curanderos para controlar la fiebre, los dolores de muelas, para cuajar el queso o montar la manteca como “*very witcheries wrought by the Devill*”, mientras que la popularidad de la que gozaban hallaba su raíz en “*the fruites of Poperie, which hath remooved away the light, and left the people in the dark to be deluded by the Devill*”⁹⁰. Tanto Scot como Gifford proponen a sus lectores la idea de que *cunning folk*, demonios y papismo conforman un triángulo ajeno a la ortodoxia cristiana. La siguiente generación de teólogos profundizó este camino. Richard Bernard acusó a los Papas Silvestre II, Benedicto VIII y Alejandro VI de dedicarse a la magia y haber obtenido la tiara con auxilio demoníaco⁹¹. Con todo, lo más interesante de extensa porción del *A Guide to Grand Jury Men* tiene que ver con que las “*healing Witches*” utilizaban en sus curaciones muchas de los ritos y oraciones católicas, tal como cruces, agua bendita, el

to have our recourse to God alone in all distresses.” ROBERTS, A.: *A Treatise of Witchcraft*, Londres, 1616 [en línea], pp. 69-70, CULWC, <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/textidx?c=witch;cc=witch;rgn=full%20text;page=viewtextnote;idno=wit171> [Consulta: 17 de Junio de 2015].

⁸⁶ GIFFORD, *op. cit.* (nota 71), p. 53. Bernard recuperó la esencia de la idea del predicador de Essex: “*That none ought to goe to these Wizards, Witches, blessers, healers, cunning men or women, for helpe. That none ought to resort to these miscreants and cursed caitifes, there bee plenty of reasons. The Charge and Commandment of God, forbidding the same expresly, It is a spirituall defilement and Whoredome.*” BERNARD, *op. cit.* (nota 44), p. 154.

⁸⁷ La campaña para contra los curanderos durante la modernidad temprana en absoluto fue exclusiva de la alta cultura teológica protestante. CLARK, *op. cit.* (nota 51), p. 468. THOMAS, *op. cit.* (nota 13), p. 258. Por cuestiones de espacio e interés específico del artículo no es posible referir a la experiencia del catolicismo, pero se recomienda ver para Italia: RUGGIERO, *op. cit.* (nota 18), pp. 131-172. DI SIMPLICIO, O.: *Inquisizione, stregoneria e medicina: Siena e il suo Stato, 1580-1721*, Siena, Il Leccio, 2000. Sobre España: CAMPAGNE, *op. cit.* (nota 76), pp. 231-283. Referente a Baviera: BEHRINGER, W.: *Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1998.

⁸⁸ DAVIDSON, J.: *Early Modern Supernatural: The Dark Side of European Culture, 1400-1700*, California, Praeger, 2012, p. 108

⁸⁹ “*They which boast so, that they can remoove or helpe the infections of diseases, with sacrifices, conjurations, or other magicall instruments or meanes [...]referre their words to the divell [...] It is marvell that papists doo affirme, that their holie water, crosses, or bugges words have such vertue and violence, as to drive awaie divels.*” SCOT, *op. cit.* (nota 42), p. 380.

⁹⁰ GIFFORD, *op. cit.* (nota 71), p. 57.

⁹¹ BERNARD, *op. cit.* (nota 44), p. 112.

Ave María o el Padrenuestro⁹². Aquí la ligazón entre papismo y sanación carismática constituye menos una argucia retórica que una observación objetiva⁹³. Las fórmulas escritas que los *wise folk* empleaban contenían términos en latín o fragmentos de oraciones antiguas; también la utilización de amuletos y la realización de la señal de la cruz en las sanaciones facilitaban la “romanización” de aquellos personajes. El celo confesional de los teólogos y su afán por imponer la supremacía cultural protestante en Inglaterra explotaba al máximo los vínculos que la sanación carismática efectivamente poseía con la religiosidad pre-reformada. Partiendo de esa base objetiva construían un complejo discurso que detrás de la embestida contra católicos y sanadores evidenciaba el intento más ambicioso de imponer un modo diferente de entender la religión cristiana, en el que la posición privilegiada la ocupasen los miembros de la corporación teologal y no individuos carismáticos. Cuando William Perkins escribió “*the Papists stand stiffely in defending the continuance of these gifts*” dejaba entrever que la institución (los intelectuales reformados) avanzaba decididamente contra su sempiterno rival, identificado en este caso con los popularmente celebrados *cunning folk* y el perimido culto romano⁹⁴.

5. A modo de conclusión: carisma *versus* institución

En las páginas finales del *Dialogue* de George Gifford, mientras la mayoría de los intervinientes habían sido convencidos por el docto Daniel (*alter ego* del autor) de la naturaleza demoníaca de los *cunning folk*, el personaje que no había oído las alocuciones del teólogo sostenía dos opiniones importantes en relación a los objetivos del presente artículo. Primero, que la sanadora sobre la que giraba la conversación actuaba a través de “*a gift which God hath given her*”; segundo, que realizaba “*more good in one yeere then all these Scripture men will doe so as long as they live*”⁹⁵. Este fragmento del trabajo de Gifford tiene por objetivo representar la opinión del grueso de la población inglesa. La intención del autor es demostrar que a los ojos de los individuos sin instrucción teológica sofisticada, los sanadores no sólo hacían el bien, sino que eran mucho más útiles y necesarios que los clérigos, predicadores y teólogos universitarios.

La preocupación del autor del *Dialogue* puede generalizarse al conjunto de la corporación teologal inglesa, ya que la existencia y la aceptación social de los *cunning folk* les planteaba un desafío directo a su rol dentro de la comunidad. Se percibe en las obras analizadas que los *godly men* entendían a los sanadores como competidores. Éstos, tanto por su abundancia como por su inserción en el tejido social, funcionaban como auténticos pivotes de la religiosidad local⁹⁶. En el día a día de las comunidades, el puente con lo sobrenatural y lo trascendental eran los *wise folk*, no

⁹² “*That of these very many the Diuell works vpon to make Witches, is not to bee doubted: for first Sorcery is the practice of that Whore, the Romish Synagogue. Secondly, it is found true, that do vse many of their superstitious Ceremonies, Lip-prayers, Aue Marias, Creeds, and Pater-nosters by set numbers*”. *Ibidem*, p. 114.

⁹³ DAVIES, *op. cit.* (nota 13), p. 36.

⁹⁴ PERKINS, *op. cit.* (nota 47), p. 50.

⁹⁵ GIFFORD, *op. cit.* (nota 71), p. 116.

⁹⁶ CAMPAGNE, F.: “Charismatic Healing on Iberian Soil. An Autopsy of a Mythical Complex in Early Modern Spain”, *Folklore*, 118:1, 2007, p. 57. HORSLEY, R. A.: “Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion”, *History of Religions*, 19:1 (1979), p. 78.

los eruditos redactores de tratados teológicos⁹⁷. Coincido con Timothy Tangherlini y Guido Ruggiero, en que la preocupación de los agentes de la religiosidad oficial estaba plenamente justificada⁹⁸. ¿Cómo podían intelectuales competir con la agraciada virtud de los sanadores locales? Eran una amenaza a su base de poder y autoridad, en parte porque sus curaciones competían directamente con los métodos aprobados por el claustro clerical, pero también porque eran la evidencia más cabal de la existencia de una espiritualidad para-institucional. Tampoco resulta menor que los intelectuales reformados desarrollasen un nuevo principio de legitimidad para su autoridad que no hallaba su referencia última en el principio de sucesión apostólica -como en el caso de los católicos- sino en la predicación y aceptación por parte de la comunidad⁹⁹. Si el lazo del predicador con su feligresía encontraba obstáculos, su fuente de autoridad podía disolverse y su función volverse prescindible.

Los *wise folk* eran individuos influyentes aunque no por ocupar un cargo o ejercer una función dentro de una jerarquía, menos aún por pertenecer a un estamento profesional separado del resto de la población; sus clientes los investían con poder al considerar que a través de su contacto con lo impredecible y lo incontrolable podían ayudarlos a superar sus problemas y ordenar su configuración de lo sobrenatural¹⁰⁰. Tal como hemos mencionado, la cualidad carismática de estos curanderos venía dada por la extendida creencia en su conexión con aquello que era central en la existencia humana¹⁰¹. Así, la supuesta posesión de un carisma paulino les otorgó -en el campo religioso y espiritual local- un liderazgo carismático de tipo weberiano. El propio Max Weber definió esta forma de dominación como aquella basada en el carácter personal de un individuo al cual se lo consideraba dotado con una cualidad suprahumana o sobrenatural¹⁰². En su tipología de las formas de dominación, aunque su primer interés radicaba en el carácter del sujeto, el sociólogo alemán no olvidaba el reconocimiento de aquel por terceros. La escasez de evidencias empíricas de sanadores ingleses definiendo la fuente de sus portentos como carismática refuerza en el presente trabajo la tendencia a centrarse en el aspecto relacional de la categoría. En este sentido, el sociólogo Craig Matheson planteó que la dominación carismática comprende dos bases de legitimidad analíticamente comprensibles: por un lado la cualidad extraordinaria de personas, grupos o normas; por otro, la condición extraordinaria de un individuo. Mientras la primera encuentra la fuente de legitimidad en lo sagrado, la segunda en una excepcionalidad particular¹⁰³. Por ello, las obras teológicas analizadas más arriba criticaban a los *wise folk* como conjunto y no a algunos en particular: era la presunta aura sagrada del colectivo lo que desvelaba a los teólogos. A su vez, la posibilidad de asociar a los sanadores con una autoridad de tipo carismático suele aparecer en situaciones históricas específicas, caracterizadas por transformaciones en áreas fundamentales como el significado, la moralidad y el sufrimien-

⁹⁷ RUGGIERO, *op. cit.* (nota 18), p. 132.

⁹⁸ TANGHERLINI, T.: "How Do You Know She's a Witch?": Witches, Cunning Folk, and Competition in Denmark", *Western Folklore*, 59:3/4 (2000), pp. 281. RUGGIERO, *op. cit.* (nota 18), p. 137.

⁹⁹ SELIGMAN, A.: "Moral Authority and Reformation Religion: On Charisma and the Origins of Modernity", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 4:2 (1990), p. 167.

¹⁰⁰ ABERLE, *op. cit.* (nota 15), pp. 221 y 228.

¹⁰¹ SHILS, *op. cit.* (nota 30), p. 201.

¹⁰² *Ibidem*, p. 223.

¹⁰³ MATHESON, C.: "Weber and the Classification of Forms of Legitimacy", *The British Journal of Sociology*, 38: 2 (1987), p. 209.

to¹⁰⁴. Tal como hemos referido, la Reforma facilitó este contexto de excepcionalidad, transformando a los *cunning folk* de sanadores en influyentes personalidades religiosas capaces de hacer sentir a la ortodoxia en jaque. Su prestigio provenía, también, de la capacidad que sus servicios poseían para aportar orden en una situación donde las tradiciones estaban sufriendo bruscos cambios¹⁰⁵. El líder por el que una sociedad en transformación clama puede, entonces, ser un guerrero, un mago, un profeta, pero también un sanador o -incluso- un colectivo de sanadores¹⁰⁶.

Sin embargo, la posición de autoridad de la que gozaban no puede ser identificada como puramente disruptiva o antinómica: estos sujetos (y sus seguidores) consideraban que llevaban a cabo una tarea complementaria con la de la institución eclesiástica. La alta cultura teológica no podía permitir que esa idea tuviese lugar. Ambicionaban para la institución de la que formaban parte -la Iglesia de Inglaterra- el monopolio de lo sagrado. Sintéticamente, podemos considerar a una institución como una estructura en la que se entrelazan individuos que cumplen roles y poseen cargos con prácticas sociales que incluyen tanto objetivos específicos como resultados efectivos¹⁰⁷. El cumplimiento de aquellos depende de la interrelación entre los sujetos que forman parte de la estructura, pero también de cierta relación con actores que no lo hacen¹⁰⁸. La forma en que los miembros de la institución eclesiástica inglesa se vinculaban con quienes no lo eran (los *wise folk*, por ejemplo) era el rechazo radical, la demonización y la intención de obliterarlos. Los tratados demonológicos dan cuenta de que no había espacio para expresiones ajenas al marco institucional. Es por ello que considero que la cuestión de la “competencia” no debe subsumirse a un enfrentamiento individual entre teólogos por un lado y sanadores por el otro para ocupar determinados espacios. El conflicto era, en realidad, entre dos concepciones distintas del cristianismo: la institucional y la carismática. Para muchos europeos de la temprana modernidad, el cristianismo no era sólo una religión de sacerdotes, jerarquías, sacramentos y cánones escritos¹⁰⁹. Ni el Espíritu estaba encerrado en robustos edificios de piedra, ni los dones eran maravillas pasadas. La sanación resulta una temática especialmente útil para remarcar las disparidades entre las diferentes expresiones culturales del cristianismo¹¹⁰. Los sectores subalternos, a diferencia de los teólogos citados, consideraban que la tarea realizada por los *cunning folk* se inscribía dentro de los límites de la ortodoxia¹¹¹. Quienes los consultaban entendían que su oficio complementaba la fe cristiana, no que rivalizaba con ella¹¹². Por ello sostenían pertinazmente que sus sanadores estaban divinamente inspirados. El absolutismo moral de teólogos y pastores se espantaba frente a la red de supersticiones

¹⁰⁴ BARNES, D.: “Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17:1 (1978), p. 2.

¹⁰⁵ SHILS, *op. cit.* (nota 30), p. 204.

¹⁰⁶ BELL, G.M.: “Pure Charisma: A Study of Leadership in the Judaic-Christian Tradition in the Light of Weberian Thought”, *New Horizons in Education*, 49 (2004), p. 5. Mantenemos la mencionada idea de que la situación de los sanadores carismáticos era tan inestable como favorable. De hecho, es propio de la autoridad carismática caer en desgracia y perder su soporte social en caso de fallar en la función que sus seguidores (clientes en este caso particular) esperaban de ellos. Véase: DOW JR, *op. cit.* (nota 1), p. 307.

¹⁰⁷ HARRÉ, H. R.: *Social being: a theory for social psychology*, Oxford, Blackwell, 1979, p. 98.

¹⁰⁸ MILLER, S.: *Social Action: A Teleological Account*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 192-200.

¹⁰⁹ RUGGIERO, *op. cit.* (nota 18), p. 132.

¹¹⁰ PORTERFIELD, *op. cit.* (nota 57), pp. 3-4.

¹¹¹ DAVIES, *op. cit.* (nota 13), p. 14.

¹¹² SIMPSON, J.: “Witches and Witchbusters”, *Folklore*, 107 (1996), p. 14. DELUMEAU, J.: *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'occident d'autrefois*, París, Fayard, 1989, p. 50.

en la que la población confiaba y sobre la que edificaba su “ser cristiano”. De esta forma, nuestro análisis puede complementar el extenso estudio de Stuart Clark quien dedicó varios capítulos de *Thinking with Demons* a analizar la relación entre brujería y carisma, aunque centrándose en las monarquías y las magistraturas judiciales como poseedoras de dones divinos para eliminar la amenaza de las brujas¹¹³.

Por último, en las demonologías de nuestros autores es posible identificar, además de impugnaciones y prohibiciones, estrategias de reemplazo para enfrentar los contratiempos sin abandonar la ortodoxia. Por un lado, Jacobo Estuardo, Cooper y Perkins recomendaban la oración frecuente y la introspección¹¹⁴. Gifford, Holland y Roberts, complementaban lo anterior recalcando el consejo de depositar la fe en la providencia divina, primer y último resguardo de los hombres frente a las calamidades¹¹⁵. Para estos autores, de hecho, el poder curativo de la fe se convirtió más en un antídoto para la condición humana que en un tratamiento para dolencias específicas¹¹⁶. El intento de la religión oficial por considerar a los *cunning folk* como los representantes más conspicuos de un sistema de creencias herético no sólo colocó en curso de colisión directa a dos concepciones incompatibles, sino que la obligó a propagar una doctrina carente de cualquier atractivo: que era preferible una muerte piadosa antes que una curación mágica. Les inculcaban a los creyentes que era pecado confiar en las fuentes de ayuda a las que habían recurrido por generaciones, al mismo tiempo que les advertían que lo que aquellos consideraban resultados positivos era producido por demonios manipulando a una hechicera¹¹⁷. La imposición de ambas nociones resultaba un inmenso desafío puesto que era complejo vincular el efecto visible de una curación producida por medio de rituales considerados cristianos con la intervención de espíritus malignos¹¹⁸. Los modos cuasi sacramentales que los sanadores utilizaban se apoyaban en una teología cristiana menos sistematizada y metafísica que la de los teóricos oficiales, menos interesada en explicar los misterios de la fe que en utilizarlos para acercar lo divino a lo cotidiano con fines prácticos¹¹⁹. Esta teología heterodoxa, pues, no se centraba en el pecado y la redención, sino en la solución del sufrimiento cotidiano por intermediación de un sujeto carismático. La importancia social de los *cunning folk* evidencia la existencia de cristianismos en

¹¹³ CLARK, *op. cit.* (nota 51), pp. 549-633. A su vez, el autor refirió a existencia de una competencia entre pastores y sanadores, aunque no lo hizo específicamente en el marco del conflicto entre un cristianismo institucional y otro carismático, por lo que tampoco hizo particular hincapié en esa disputa en el marco de la Reforma en Inglaterra.

¹¹⁴ “*Onelie by earnest prayer to god, by amendment of their liues, and by sharp persewing euerie one, according to his calling of these instruments of Sathan, whose punishment to the death will be a salutarie sacrifice for the patient*”. JACOBO VI, *op. cit.* (nota 43), p. 56. “*Because the children of God, through ignorance or extremitie of paines, may by themselues, or others vse such vnlawfull meanes, or though they vse Phisicke, and some such subordinate lawfull helpes; yet the principall is neglected, Repentance for sinne, and Prayer vnto God*”. COOPER, *op. cit.* (nota 46), p. 249. “*The onely effectuall means to remedie this evil, is a Sanctification of the places of our habitation. Looke as we are wont to sanctifie our meat and drink, by Gods word and by prayer*”. PERKINS, *op. cit.* (nota 47), p. 49.

¹¹⁵ “*They should runne only unto God by lively faith, true repentance and hartie prayer*”. GIFFORD, *op. cit.* (nota 71), p. 56. “[...] *faith is a most sure shield against Sathan. Nowe that Iob had faith, many rare vertues in him doe testifie: his innocent life, his feare and reuerence of God, his godly repentance and singular patience, which can neuer be without faith, for patience is a quiet wayting and expectation of the promises, which faith assureth vs shalbe performed*”. HOLLAND, *op. cit.* (nota 84), p. 61. “*Is the prooffe of a stedfast Christian, and in losses and sicknesse procured by such to bee silent, and submit our selues, this is the note of a faithfull man, and to choose rather obeying the law of God*”. ROBERTS, *op. cit.* (nota 85), p. 46.

¹¹⁶ PORTERFIELD, *op. cit.* (nota 57), pp. 105-106.

¹¹⁷ BRIGGS, *op. cit.* (nota 32), p. 95.

¹¹⁸ RUGGIERO, *op. cit.* (nota 18), p. 136.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 173.

plural, lo que reafirma la vieja idea de Bloch acerca de que conocer una religión sólo por sus teólogos implica ignorar sus fuentes más vivas¹²⁰.

La obsesión de los agentes de la religiosidad oficial con los sanadores permite conocer de primera mano cómo juzgaban el proceso de Reforma en su tierra. La campaña para diferenciar lo que la alta cultura teológica consideraba “la religión” de lo que entendía como simple magia (la sanación carismática, por caso) no fue particularmente exitosa¹²¹. Por algo las preocupaciones de Richard Bernard en 1627 eran semejantes a las de Reginald Scot en 1584. A ojos de nuestros teólogos, los *cunning folk* eran una traba para la difusión de la verdadera fe cristiana¹²². La dimensión estudiada de los tratados demonológicos apuntala la comprensión de la Reforma como un proceso de re-cristianización, idea desarrollada por Scott Hendrix¹²³. En nuestro trabajo, la re-cristianización fue el avance de la institución eclesiástica sobre las expresiones carismáticas del cristianismo, específicamente la de los sanadores. La Reforma inglesa puede ser interpretada, en parte, como la ofensiva del cristianismo del Libro y sus expertos hermeneutas sobre el de los carismáticos y sus seguidores: el viejo combate surgido en el siglo I se reciclaba una vez más. Comparto, por lo tanto, la reticencia de Wilby respecto de considerar a la Reforma protestante como la puerta hacia una libertad sin precedentes¹²⁴. En todo caso, también lo fue hacia un control inusitado sobre prácticas y conciencias, impulsado por la necesidad de construir una nueva ortodoxia diferente de la católica, pero también de las otras formas de interpretar y vivenciar el cristianismo.

¹²⁰ BLOCH, *op. cit.* (nota 48), p. 437.

¹²¹ GODBEER, *op. cit.* (nota 54), pp. 11-12.

¹²² BRIGGS, *op. cit.* (nota 32), p. 95.

¹²³ HENDRIX, S.: “Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization”, *Church History*, 69: 3 (2000), pp. 558-577.

¹²⁴ WILBY, *op. cit.* (nota 14), pp. 255-256.