

Política y espíritus celestes en el siglo XVI: los vínculos entre la apología imperial y la magia angélica radical en las prácticas de John Dee



Juan Tribuzzio

Instituto de Historia Antigua, Medieval y Moderna "Prof. José Luis Romero", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 25 de mayo 221, 1° piso.
jtribuzzio@filo.uba.ar

Recibido: 27/02/2024. Aceptado: 29/03/2024.

Resumen

Este trabajo propone estudiar la relación entre dos elementos destacados de la obra de John Dee (1527-1608/9): su rol como apologista en la corte de Isabel I y su curiosa práctica esotérica de invocación de ángeles. A pesar de que ambas facetas han recibido atención por parte de la historiografía especializada y han sido exploradas con cierto grado de profundidad, estos análisis se han realizado de manera aislada. El presente trabajo analiza las representaciones políticas presentes en las (supuestas) conferencias con espíritus celestes. Con este fin, se considera como fuente central los diarios manuscritos de Dee (BL, Sloane MS 3188), en los que este último dejó registro escrito de las presuntas conversaciones con los entes celestiales.

Palabras clave: John Dee, magia angélica, imperio británico, esoterismo occidental.

Politics and Celestial Spirits in the 16th Century: the Connection between Imperial Apology and Radical Angelical Magic in John Dee's Practices

Abstract

This work proposes to study the relationship between two prominent elements of John Dee's (1527-1608/9) work: his role as an apologist at the court of Elizabeth I, and his unique esoteric practice of angel invocation. Although both facets have already received attention from specialized historiography and have been explored to some degree of depth, these analyses have been conducted in isolation. This paper examines the political representations present in the (alleged) conferences with celestial spirits. To this end, the manuscript diaries of Dee (BL, Sloane MS 3188) in which he recorded the supposed conversations with celestial entities, are considered as the main source.

Keywords: John Dee, angelic magic, British empire, Western esotericism.

Introducción: John Dee, en torno al esoterismo y la política¹

John Dee (1527-1608/9) fue uno de los eruditos más importantes del Renacimiento inglés. Se destacó en múltiples áreas, como la matemática, la cartografía y la filosofía natural. A su vez, fue un ferviente apologista del Imperio británico, que se encontraba en pleno proceso de creación durante los reinados Tudor. Dee fue uno de los primeros en defender y alentar la expansión territorial y colonial de la Corona inglesa, al punto que se presume que fue él quien acuñó por primera vez el término “Imperio Británico” (Canny, 2001, p. 62; Young, 2022, p. xv). Además, fue uno de los máximos exponentes del esoterismo occidental² de la Europa del siglo XVI, pues practicó la astrología, la alquimia y una forma extrema de magia ceremonial angélica: la invocación de ángeles mediante la cristalomancia.

Justamente fue el interés de Dee en las “artes ocultas” lo que marginó su figura del estudio histórico académico durante la primera parte del siglo XX (salvo por excepciones tales como: Fell-Smith, 1909; Taylor, 1930). En cambio, desde la década del ‘50 la obra de Dee ha sido cada vez más trabajada por los historiadores. Desde entonces su rol como apologista isabelino fue estudiado en profundidad (Taylor, 1955; Trattner, 1964; Macmillan, 2001; Abeles y Macmillan, 2004; Parry, 2006; Green, 2012) e incluso su práctica mágica más radical –las conferencias angélicas– se estableció como un tópico central para la historiografía especializada (Clucas, 2006b; Harkness, 1996, 1999, 2006; Reeds, 2006; Szönyi, 2006; Aspren, 2012; Whitby, 2013).

Empero, la mayoría de las investigaciones novedosas –en torno a John Dee– se ocupan de problemáticas o fuentes de manera aislada. Es decir, pocos autores han tratado de establecer vínculos entre los diversos elementos de la obra del filósofo inglés. En este sentido podemos destacar las obras de Yewbrey (1981, 2015) y Arnold (2019), quienes leen en clave esotérica y religiosa los tratados “políticos”, o más tradicionalmente asociados al rol apologético, de John Dee. Aún no se han abarcado de manera más integral las vinculaciones entre esoterismo y política dentro del pensamiento del filósofo inglés, siendo este uno de los principales vacíos historiográficos en torno a la figura de Dee.

De esta manera, las conferencias angélicas³ han sido analizadas en torno a sus representaciones alquímicas, escatológicas y astrológicas (Harkness, 1996, 1999; Whitby, 2013) pero no en cuanto a sus posibles representaciones políticas. Consideramos que el estudio del pensamiento de dicho autor está incompleto en el estado de compartimentación actual. La diferenciación entre política, esoterismo y religión es contemporánea, mas no propia del pensamiento del siglo XVI. Por ello, este artículo indaga por manifestaciones de lo “político”⁴ en la práctica esotérica de invocación de espíritus.

1 Abreviatura: BL= British Library.

2 Se trata de un cúmulo de prácticas y tradiciones vinculadas y entrelazadas dentro de la cultura de Occidente, generalmente asociadas a la magia. El término fue acuñado y desarrollado en su significado contemporáneo por A. Faivre (1994). Según este autor, toda práctica debe cumplir con cuatro criterios esenciales para ser considerada como parte de la tradición del “esoterismo occidental”. La primera característica es la creencia en las correspondencias o simpatías o, en otras palabras, la idea de que hay un principio universal de interdependencia entre los elementos de la creación. La segunda característica es la idea de una naturaleza viva o de un universo orgánico. La tercera característica es la necesidad de la imaginación. Finalmente, la cuarta característica es la “experiencia de la transmutación” (Faivre, 1994, pp. 11-15). Para una definición historiográficamente completa revisar Hanegraaff (2006).

3 Tal vez constituyan la práctica más escandalosa y controvertida de John Dee para la sociedad inglesa de los siglos XVI y XVII (French, 1972, p. 31). A su vez, esta misma práctica inspiró un profundo rechazo a la figura de Dee por parte de los comentaristas académicos del siglo XIX (French, 1972, p. 35). En pocas palabras, la experiencia radicaba en la invocación de espíritus, que se manifestaban como ángeles, mediante rituales específicos y complejos (Whitby, 2013, vol. 1, p. 116). El objetivo final era que los visitantes celestiales le revelasen a Dee y a sus acompañantes la verdad divina y los misterios del cosmos, poniendo especial énfasis en la inminencia del apocalipsis (Harkness, 1999, p. 4).

4 En este artículo, se entiende específicamente como el proyecto imperial británico formulado por John Dee, las referencias a la política cortesana y las representaciones simbólicas del poder.

Esta propuesta dista de ser novedosa en sí misma. Durante las últimas décadas los historiadores especializados en el esoterismo han vinculado su objeto de estudio con los poderes políticos (la astrología y la alquimia son las prácticas más evidentemente presentes en las cortes reales europeas de la Edad Moderna). En este sentido, las agendas de investigación se han focalizado en la manifestación de prácticas esotéricas en los discursos políticos. Sin embargo, el objetivo de este trabajo es distinto, pues se trata de demostrar la presencia de representaciones políticas en un discurso esotérico. En otras palabras, aquí se invierte la idea: en vez de buscar cómo la alquimia, la astrología o la magia en sus múltiples formas, entre otras prácticas esotéricas, fueron utilizadas por el poder, se investiga cómo la política –en este caso, la política imperial inglesa– fue apropiada para una práctica esotérica.

Conferencias angélicas en la historiografía

A principios de la década de 1580, John Dee comenzó a experimentar con una práctica esotérica en concreto: una forma de magia angélica y de invocación de “espíritus”. El ejercicio de este curioso arte le valió por siglos la infamia a Dee y a sus asociados.⁵ Esto se proyectó hasta el siglo XX, al punto que dicha práctica solo comenzó a ser estudiada de manera tardía.

Asimismo, si bien no sabemos cuándo Dee comenzó exactamente a interesarse en las sesiones angélicas, sí sabemos que él comenzó a mantener conferencias regulares a partir de la década de 1580. Al poco tiempo, en 1583, él viajó al continente, en específico al área centroeuropea de habla germana. Posiblemente el objetivo del viaje fuera la búsqueda del mecenazgo y el apoyo de distintos nobles –el más destacado de sus mecenas durante este viaje fue Rodolfo II, emperador del Sacro Imperio y rey de Bohemia– para su novedosa práctica.⁶ Esta consistía principalmente en tener conferencias con distintos espíritus, a quienes Dee y sus colegas identificaron como ángeles de la tradición judeocristiana al servicio de Dios.

Ahora bien, en la historiografía tradicional (Fell-Smith, 1909; Taylor, 1930) este movimiento fue ignorado, ya que esta práctica en específico fue considerada como un elemento bizarro y sin sentido (dentro de esta historiografía aquello que no se ajustaba al modelo de un científico racional era considerado negativamente) y, por ende, carente de valor científico e histórico (Yates, 1992, p. 142; Szönyi, 2002, p. 78).

Empero, en la actualidad, desde la historia del esoterismo occidental se entiende al fenómeno como un desarrollo coherente con la carrera del pensador inglés. Principalmente debemos considerar dos perspectivas en las que este “rumbo” tendría lógica con relación a su obra previa: por un lado, la búsqueda de otro mecenazgo real que le permitiera desarrollar sus ambiciones imperialistas esotéricas. Dado que, tras múltiples décadas al servicio de Isabel I, no tuvo éxito en cuanto a su ascenso cortesano, tendría sentido pensar que Dee haya buscado otros patronazgos.⁷ Por otro lado, la profundización

⁵ A lo largo de su vida, Dee se enfrentó a una imagen de maligno conjurador. Ya en 1555 tuvo que convalecer ante la temida Cámara Estrellada de Londres, aunque fue declarado inocente (French, 1972, p. 56). A su vez, incurrir en la invocación de espíritus (una práctica que era perseguida tanto en los espacios católicos como protestantes) no hizo más que acrecentar dicha imagen (French, 1972, p. 24). Cuando comenzó a experimentar con la magia angélica en Praga, la iglesia católica vigiló a Dee y su colaborador, Kelly, por orden del Papa (Harkness, 1999, p. 10). Hacia el siglo XVII, con Dee muerto, la publicación de los diarios acrecentó el mito de un mago oscuro en Inglaterra (French, 1972, p. 33). Finalmente, en la primera mitad del siglo XX, aquellos científicos que analizaron la obra de Dee consideraron esta práctica como un desvío, ya sea por locura, por error o porque Dee fuera estafado ingenuamente por charlatanes (Lucas, 2006a, pp. 1-2).

⁶ Posteriormente, en 1593, al regresar a la isla inglesa, Dee afirmó haber hecho el viaje en nombre de Isabel I (BL Cotton MS Vitellius C VII, fol. 7v).

⁷ Sabemos por los reclamos del tardío Dee hacia la reina de Inglaterra que él esperaba ser recompensado de alguna manera por sus servicios (BL Cotton MS Vitellius C VII, fols. 2r-13r). No tenemos evidencia alguna de que la reina haya correspondido a tal expectativa.

de la búsqueda de un acceso a un conocimiento superior parece haber ocupado un lugar central en las motivaciones de John Dee (Harkness, 1999, pp. 3-4, 2006, p. 277; Szönyi, 2006, p. 207). El inglés, ya desde la formulación de la *Monas Hieroglyphica* (1564), se encontraba en una extensiva búsqueda de conocimiento espiritual profundo, y las mencionadas conferencias con los ángeles propiciaban un camino aparentemente más efectivo para alcanzar su objetivo de iluminación divina (Trattner, 1964, pp. 30-31).

Como se menciona en el párrafo previo, las conferencias angélicas fueron ignoradas por la academia hasta finales del siglo XX. Esto se debió al sesgo de la historiografía positivista, la cual descartó los experimentos angélicos, producto de su distanciamiento con el ideal de un científico moderno. Esta cuestión sería criticada por anacrónica, pues, tal como afirma el historiador húngaro G. Szönyi (2002, p. 80), “one should not make the contrary mistake of assuming that there existed sharp boundaries between scientific, philosophical and religious ideas in the early modern period”.⁸ En este sentido, incluso los investigadores que trabajaron tempranamente los aspectos “mágicos” de la obra de Dee (Calder, 1952; French, 1972; Yates, 1992, 1993, 2001) se alejaron del estudio de la invocación de entes celestiales. Esto se debió a que, siguiendo la teoría de F. Yates sobre la “tradición hermética”, las prácticas mágico-esotéricas del Renacimiento –a excepción de algunos casos en los que estas prácticas se distanciaban del hermetismo⁹ serían un nexo entre el pensamiento medieval y la revolución científica moderna. Es decir, la práctica de este tipo de magia angélica se alejaba del relato maestro de Yates y por ende fue obviada por la historiadora y sus colegas (Asprem, 2012, p. 15). Este fue uno de los grandes vacíos historiográficos respecto de la obra de John Dee, que se ha ido llenando durante las últimas décadas del siglo pasado y las primeras del siglo actual.

Si bien en el próximo apartado se desarrolla en profundidad cómo funcionaban estas experiencias esotéricas, cabe resaltar ahora que esta forma de magia angélica era una práctica que no podía ser realizada de forma individual. Involucraba a John Dee y a un colaborador que ocupaba el rol de “médium”. Las apariciones eran posibles mediante un intérprete (John Dee colaboró con muchos, de los cuales Edward Kelly¹⁰ fue el más famoso), quien tenía las visiones y se las narraba al matemático inglés. Las visiones se le aparecían al médium o *scryer* en cristales pulidos, hecho que resulta particular porque la práctica más común en la época eran las visiones en espejos o en agua limpia. Entonces, es importante mencionar que las visiones no las tenía el propio Dee sino que él era el encargado de anotarlas e interpretarlas, es decir, de darles sentido. Por ende, a pesar de que las conferencias angélicas eran una práctica construida entre dos, el filósofo inglés ocupaba el lugar central.

John Dee dejó registro de estas supuestas conferencias o entrevistas en diarios personales manuscritos compilados posteriormente bajo el nombre de “John Dee's conferences with angels” (BL: Sloane MS 3188).¹¹ Él media entre lo sucedido en la práctica y lo que podemos leer sobre ella. Peculiarmente, la primera transcripción de estos diarios fue muy temprana, realizada menos de cien años después de su escritura. Meric Casaubon (1599-1671), intelectual protestante, se encontró con algunos¹² de los diarios a mediados del siglo XVII y editó su primera publicación en 1659, bajo el título de “A true and faithful relation of what passed for many years between

8 “uno no debería cometer el error de asumir que existieron límites marcados entre ideas filosóficas, religiosas y científicas en el período temprano moderno”. Traducción propia.

9 Siguiendo la teoría de Yates, la interpretación y apropiación por parte de Ficino del *corpus hermeticum* dio origen a una tradición mágico-filosófica europea propia de los siglos XV y XVI: la tradición hermética.

10 Edward Kelly, también conocido como Edward Talbot, nació en torno de 1555 y murió en 1597.

11 Una versión transcrita del documento se encuentra disponible en Whitby (2013, vol. 2).

12 Muchos de estos diarios fueron destruidos al ser arrojados al fuego por Dee mismo y por otras personas a lo largo del siglo XVII (Josten, 1965, p. 224).

Dr. John Dee and Some Spirits”.¹³ El objetivo del libro era, en palabras del autor: “the end that i propose to my self (...) is not to satisfie curiosity, but to do good, and promote religion” (Casaubon, 1659, p. 1).¹⁴ Se interpreta pues que Casaubon no tenía por intención hacer apología de la práctica esotérica de Dee sino más bien utilizar a Dee de ejemplo de lo que no debía hacer un buen cristiano (incurrir en prácticas mágicas, entendidas por Casaubon y sus contemporáneos como demoníacas).¹⁵

Considerando esto, en el presente trabajo presentaremos la fuente –los diarios manuscritos de John Dee– para luego analizar algunos pasajes que demuestran la presencia de representaciones políticas explícitas dentro de la práctica esotérica. Dichas manifestaciones de la política cortesana son clasificadas en dos grandes grupos para facilitar su análisis: las representaciones simbólicas y las representaciones coyunturales (aquellos elementos vinculados al momento político inmediato o vinculados al interés particular de un mecenas de Dee). Finalmente, concluiremos con una observación sobre el significado de estas representaciones esotérico-políticas.

Descripción y antecedentes de las conferencias angélicas

La fuente que nos atañe lleva por título: “John Dee's conferences with angels” y se encuentra actualmente en el archivo de la Biblioteca Británica (British Library), catalogada como “Sloane MS 3188”.¹⁶ Las medidas del documento son 330 x 262 mm y su soporte material es el papel.¹⁷ El manuscrito cuenta con 169 folios en total, los cuales incluyen los escritos de Dee (organizados en cinco libros y un anexo) y también notas escritas por los propietarios posteriores de los diarios al comienzo¹⁸ y al final¹⁹ del texto. Por último, debemos remarcar el notable estado de conservación del documento, contando con muy pocos pasajes y páginas dañadas o ilegibles.

En estos manuscritos se encuentran detallados los diálogos entre Dee, Kelly (entre otros médiums), algún invitado ocasional y distintas figuras angelicales. Mientras el médium relataba las visiones y lo que los “espíritus” le decían, Dee se encargaba de anotar todo cuanto pudiera con el mayor detalle posible, incluyendo sus propios dichos y preguntas, siendo su voz la que más aparece en el documento, pues por lo general el médium y sus acompañantes permanecían en silencio (o sus comentarios no fueron anotados, pues no hay que perder de vista que Dee fue quien eligió qué registrar y qué no). Finalmente, es posible observar una serie de dibujos o representaciones gráficas de símbolos sagrados o mágicos supuestamente suministrados por los ángeles mismos, durante las conferencias con Dee y sus videntes.²⁰

13 Otra porción de los manuscritos fue descubierta fortuitamente por el señor y la señora Jones en 1662 o 1663 y desde entonces pasaron de mano en mano hasta terminar en la British Library, como parte de la colección Sloane (Whitby, 2013, vol. 1, pp. 1-4).

14 “el fin que me propongo (...) no es satisfacer la curiosidad, pero sí hacer el bien y promover la religión”. Traducción propia.

15 Meric Casaubon polemizó contra los fanáticos religiosos y las sectas radicalizadas del siglo XVII, a los que despectivamente se les llamaba “entusiastas”. Sus escritos –y la publicación de los escritos de Dee– apuntaban, por un lado, a alertar acerca de los peligros del fanatismo religioso y de las creencias heterodoxas; por otro lado, esta advertencia no negaba la existencia de espíritus y agentes de Satán, por lo que también resultaba una exhortación contra los ateos o los que dudaban de las creencias oficiales.

16 El nombre la colección (Sloane) se deriva del último propietario de los manuscritos (Sir Hans Sloane) antes de ser adquiridos por la British Library en 1753 (año en el que la institución fue fundada).

17 Para una descripción más detallada de la materialidad del manuscrito, revisar Whitby, 2013, vol 1, pp. 7-11.

18 Elias Ashmole (1617-1692) –anticuario, alquimista y francmasón inglés– escribió un pequeño prefacio explicando cómo obtuvo la posesión de los diarios de Dee (BL Sloane 3188, fols. 2r-3r).

19 William Shippen (1673-1743) –parlamentario británico del bando Tory– dejó unas extensas anotaciones cifradas, en código, al final del texto de Dee, que constituyen una fuente distinta en sí mismas (BL Sloane 3188, fols. 109r-169v).

20 Podemos citar algunos ejemplos: En el costado de la página se encuentra un pequeño dibujo de un círculo con una cruz arriba de él (BL Sloane 3188, fol. 8r). En la parte superior de la página encontramos un símbolo complejo

El contenido de los diarios

Durante estas supuestas conferencias con ángeles, que transcurrieron durante años, Dee discutió una serie de tópicos recurrentes, siendo uno de los principales la proximidad del apocalipsis (Harkness, 1999, pp. 4-5). Dentro de este cataclismo, Dee mismo tendría reservado un rol esencial como salvador de la humanidad, pues él –mediante la verdad divina revelada por estas conversaciones angélicas– tendría como objetivo “arreglar” (reunificar la cristiandad, política y religiosamente) aquellos desvíos humanos que contrariaban la voluntad de Dios (Harkness, 1999, pp. 5-6).

A su vez, el contenido de las conferencias puede ser tipificado en dos grupos: por un lado, están las conversaciones que revelan medios mágicos para obtener la verdad divina y, por el otro lado, la sabiduría revelada en sí. Es decir, hay conferencias que hablan de medios mágicos y otras que hablan de contenido divino. Como ejemplo del primer grupo se encuentra un intercambio entre Dee y un ángel llamado “Uriel”, fechada el 5 de mayo del año 1583. En la conversación el espíritu le da instrucciones precisas a Dee de cómo conformar sellos mágicos y una tabla o mesa cuadrada especial (conocida como “the holly table”), que le permitiría obtener futuras revelaciones al filósofo inglés. Una de las indicaciones versaba de la siguiente manera: “The Table is to be made of swete wood: and to be of two Cubits high. With 4 feete: with 4 of the former seales vnder the 4 feet”.²¹ También, en la parte final del mismo folio, podemos advertir un dibujo de la mesa (BL, Sloane MS 3188, fol. 10r). Además, en dicha conversación, Dee solicitó instrucciones al ángel Uriel diciendo: “Will you give me any instructions, how I may read those Tables of Soyga?” (BL, Sloane MS 3188, fol. 9r).²²

Antecedentes de las conferencias angélicas

Así, el primer tipo de contenido descrito constituye un complejo sistema mágico que Dee y Kelly formularon –según Whitby (2013, vol. 1, p. 116)– bajo directa influencia de los magos de la tradición hermética²³, especialmente Agrippa de Nettesheim.²⁴ Este sistema, de origen moderno, habría sido inspirado en la tradición medieval de videncia y cristalomancia (Whitby, 2013, vol. 1, pp. 116-117). Siguiendo el desarrollo del autor, se podría asociar al sistema mágico de Dee con lo que Yates llamó “tradición hermética” (Whitby, 2013, vol. 1, pp. 65-66).²⁵

dibujado (BL Sloane 3188, fol. 9v). Este es un símbolo o talismán que al ser grabado en oro podía proteger a su usuario de cualquier mal (Whitby, 2013, vol. 1, pp. 129-130). El ángel Uriel le describe a Dee cómo confeccionar un sello sagrado (llamado *Sigillum Dei*) y en el medio del *corpus* hay un símbolo mágico dibujado (BL Sloane 3188, fol. 10r). Estos son unos pocos ejemplos del primero de los cinco libros que componen la documentación. A lo largo de todo el texto encontramos múltiples figuras y símbolos que representan gráficamente aquello que Dee y los ángeles están discutiendo.

21 “La tabla debe ser hecha de madera dulce: y tiene que ser de dos codos de alto. Con cuatro patas: con cuatro de los previos sellos bajo las cuatro patas”. Traducción propia.

22 “¿Vas a darme alguna instrucción, cómo debo leer esas tablas de Soyga?”. Traducción propia. En esta cita, Dee se está refiriendo a las “Tablas de Soyga” que se encuentran en el Libro de Soyga (que se pensó perdido hasta fines del siglo XX). El libro era un texto cabalístico de fines de la Edad Media escrito en latín por un autor anónimo. La mención del libro parecería confirmar una profunda influencia mágico medieval en la obra del filósofo inglés (Reeds, 2006, pp. 177-180).

23 El concepto de “mago de tradición hermética” no se utiliza en la historiografía especializada, pues es un concepto que se desprende de la superada tesis Yates. Aquí aparece el concepto porque se está parafraseando a Whitby.

24 Esta idea es reforzada por el hecho de que Dee cita específicamente la obra *De occulta philosophia libri tres* (“El tercer libro de la filosofía oculta”), del filósofo germano aludido (BL, MS Sloane 3188, fol. 12v). También, en el paratexto del folio citado, Dee anotó el nombre de Reuchelin. Lo cual nos habla de cómo Dee era un profundo lector de los libros esotéricos del Renacimiento. La supuesta voz de los ángeles le confirmó al inglés que la magia de Agrippa y Reuchelin era poderosa y sagrada (BL, MS Sloane 3188, fol. 12v).

25 La tradición hermética, según Yates (y, por ende, Whitby, quien toma sus teorías), fue una corriente intelectual y cultural en el Renacimiento, basada en las traducciones de Ficino del *corpus* hermético. Dicha tradición estuvo caracterizada por las prácticas mágicas y la fuerte influencia de la filosofía neoplatónica. Su importancia radicó en que esta novedosa aproximación a la naturaleza y al universo impulsó, posteriormente, la revolución científica del siglo XVII, ya que implicó una concepción original de la relación entre el hombre y el cosmos (Yates, 1993, pp. 333-337). A partir de la década del ‘80, la idea de una tradición hermética fue fuertemente cuestionada, pues le otorgaba un lugar demasiado central al *corpus* hermético, al tiempo que creaba una idea erróneamente homogénea de las influencias intelectuales de los magos renacentistas como John Dee (Clulee, 2006, pp. 29-30).

Por el contrario, para autores más contemporáneos, como Clucas (2006b, p. 234), la principal influencia sobre John Dee (al menos con respecto a las conversaciones con ángeles) no se encuentra en el Renacimiento sino más bien en prácticas y rituales de adivinación medievales. Con respecto a estas últimas el autor reconoce dos diferencias fundamentales en la práctica de Dee. En primer lugar, existieron algunas diferencias “técnicas” menores, pero no descartables. El sistema mágico establecido y utilizado por Dee era más complejo y sofisticado que el de sus predecesores, pues utilizaba técnicas matemáticas avanzadas en sus prácticas (Clucas, 2006b, pp. 255-256). Por otro lado, la segunda –y principal– diferencia radica en que, para el filósofo británico, el objetivo de las prácticas era uno: la salvación de las almas de la humanidad; mientras que las prácticas medievales incluían la invocación de espíritus para un sinnúmero de poderes o beneficios propios, como la localización de tesoros (Clucas, 2006b, pp. 256-258).

Asimismo, el autor no considera pertinente catalogar esta práctica dentro de la categoría de “magia” sino que sería más adecuado referirse a la misma como una experiencia devota y religiosa, de carácter heterodoxo (Clucas, 2006b, p. 235). Por ello, este autor, a pesar de reconocer la importancia de la obra de Whitby, descarta su análisis de las conferencias angélicas, debido a su marco teórico fuertemente asentado en la teoría de Yates (criticada duramente por Clucas y la historiografía más actual).

Teniendo en cuenta la complejidad del pensamiento de Dee sería imposible inclinarse completamente por algunas de las opciones presentadas previamente. Lo más probable es que las prácticas angélicas del filósofo inglés expusieran una amplia gama de influencias y antecedentes. Estas últimas debieron incluir tanto tradiciones medievales como también ideas renacentistas (Harkness, 1999, p. 217). A su vez, la idea de suponer diferencias fundamentales entre ideas de dos periodos tan cercanos como la Baja Edad Media y el Renacimiento es un error. Así como pensar una dicotomía entre esoterismo medieval y moderno, cuando en realidad ambas realidades están repletas de puentes y continuidades (como muestra la obra de John Dee).²⁶

Por otro lado, una de las principales características de la fuente es su organización en forma de diálogo. Sin embargo, se diferencia de otros textos tradicionales –en los cuales los personajes del diálogo representan posiciones teóricas o argumentales diferentes, dentro de las cuales una sería la del autor– ya que el texto de Dee no pretende representar una conversación ficticia sino que, por el contrario, el texto se supone a sí mismo como registro de conferencias verídicas, es decir, que habrían ocurrido.

En parte, esta particularidad se debe a que el texto no es una construcción argumentativa destinada a un lector sino que más bien intenta ser un registro de una experiencia esotérica. Por este motivo, a la hora de trabajar la fuente debemos considerarla no solo como un cuerpo textual sino como una práctica cultural compleja, con elementos más allá de la textualidad. Por ende, nuestro análisis debe tener en cuenta múltiples dimensiones: por un lado, aquello que Dee pregunta a los espíritus, aquello que los mismos responden –y aquello que ignoran–, cómo se presentan los ángeles en las visiones, quiénes están presentes en las conferencias, aquello que Dee y su colega tuvieron que realizar a modo de preparación –en caso de que esté registrado– y, finalmente, qué otras voces aparecen además de Dee y sus supuestos acompañantes celestiales.

²⁶ El primero en cuestionar la idea de que hubo una ruptura entre “magia” medieval y renacentista fue A. Debus (1964, pp. 390-391) en una reseña de la obra de Yates. Hoy en día los historiadores centrados en el estudio del esoterismo occidental consideran que Yates exageró las diferencias entre prácticas mágicas medievales y renacentistas (Hanegraaff, 2001, p. 16).

Representaciones políticas en las conferencias angélicas

A fin de simplificar el análisis podemos considerar dos formas tipológicas en las que la política se representa en las conferencias entre Dee y los ángeles. En primer lugar, las menciones a elementos coyunturales de la política cortesana del siglo XVI. Esta forma refiere a la aparición explícita de elementos políticos en nuestra fuente. Dentro de este tipo, consideraríamos lo que los historiadores normalmente denominan el “uso político de prácticas esotéricas”. Luego, en segundo lugar, cabe atender a las representaciones simbólicas. Aquí incluimos aquellos elementos de la cultura política del período que se exteriorizan explícita o implícitamente en los supuestos diálogos. Considerando la práctica esotérica como un producto cultural del siglo XVI, no es descabellado asumir que en ella las representaciones de “poder” contengan una carga política de fondo.

Política coyuntural en las conferencias angélicas: el caso del príncipe polaco

Teniendo en cuenta que otros investigadores han demostrado cómo esoterismo y política tenían un fuerte vínculo dentro del pensamiento de Dee (Yewbrey, 1981, 2015; Arnold, 2019), suponemos que nuestra fuente –la práctica de invocación cristalomántica de ángeles– ofrece representaciones políticas dentro de un ámbito esotérico. Nos corresponde demostrar esta suposición mediante la lectura de los diarios manuscritos de Dee. En esta línea, el primer caso que, según nuestro criterio, es ejemplificador del rol político estipulado por Dee para su práctica es la presencia del príncipe polaco Olbracht –Alberto– Łaski (1536?-1604) en los diarios. Un recorte de las conferencias transcritas por Casaubon centradas en el importante noble y alquimista de Polonia permite demostrar de manera clara que nuestra suposición en torno al vínculo entre política y sesiones espiritistas es acertada.

Ahora bien, Łaski, aficionado a la alquimia y candidato al trono polaco, fue un noble nacido aproximadamente en 1536, sobre el cual no abunda información. Lo que sí conocemos es que ocupó el título del Voivodato de Sieradz desde 1566 hasta su muerte en 1604. En 1575, intentó coronarse rey de la *Commonwealth* polaco-lituana –tras el brevísimo reinado de Enrique Valois– e incluso reclutó un pequeño ejército con dicha intención. Su vínculo con Dee comenzó en 1583, cuando el polaco estaba en Inglaterra, presumiblemente en una misión diplomática para convencer a la reina Isabel I y a la *Moscow Company* de abstenerse de venderle armas a Iván el terrible; allí rápidamente entablaron un vínculo intelectual y el príncipe convenció al matemático de llevar a cabo un viaje al continente.

Entonces, en un diálogo con el ángel llamado *Galvah*, fechado el 14 de junio de 1583, el filósofo inglés inquirió por primera vez por el príncipe polaco en los siguientes términos: “As concerning the Polish Lord Albertus Lascy whom we are certified to be of God elected to govern him a people, whom we are willed to love and honour, What have you to say of him?”.²⁷ Asimismo, el ángel evadió la pregunta respondiendo: “Ask me these things tomorrow”(Casaubon, 1659, p. 13).²⁸

En primer lugar, la presentación que Dee realiza del noble polaco ya implica una importante carga política al señalarlo como legítimo gobernante de la Mancomunidad polaco-lituana. En segundo lugar, destacamos la respuesta del ángel, el cual evade la respuesta con la fórmula –utilizada regularmente por los “espíritus” a lo largo del manuscrito– “pregúntame de estas cosas mañana”. En principio, esta fórmula evasiva la interpretamos como señal de las tensiones entre las expectativas temáticas de Dee y de su médium, Edward Kelly.

²⁷ “Con respecto al señor polaco Alberto Łaski, a quien certificamos como electo por Dios para gobernar a su gente, y a quien nos inclinamos a amar y honrar, ¿qué tienen que decir sobre él?”. Traducción propia.

²⁸ “Pregúntame estas cuestiones mañana”. Traducción propia.

Luego, el 19 de junio de dicho año, Dee insistió una vez más con respecto al príncipe polaco. Y preguntó si este último podría estar presente en futuras conferencias o incluso si era posible que el ángel mismo se le apareciera al noble polaco: “May i recuest you to cause some sensible apparition to appear to him, to comfort him, and establish his minde more abundantly in the godly intent of God his service?” (Casaubon, 1659, p. 21).²⁹

Finalmente, unos días después –mientras el noble polaco se encontraba en Londres– el ángel *Galvah* le revela a Dee lo siguiente: “The sun shall not pass his course before he be a king” (Casaubon, 1659, p. 17).³⁰ Además, las próximas preguntas realizadas al espíritu están dedicadas a confirmar el éxito del futuro monarca, preguntado por su salud y su imbatibilidad en el campo de batalla (Casaubon, 1659, pp. 17-18).

Es evidente que el curso de este diálogo se da en torno a las ambiciones políticas del príncipe polaco. Mediante esta práctica esotérico-religiosa Dee pretende darle una garantía de apoyo divino al alquimista polaco. La función del filósofo inglés es doble: por un lado, intercede en el nombre del noble polaco ante Dios, ángeles mediante; a su vez, por otro lado, transmite el mensaje de amparo celestial a Łaski. Es decir, funciona como un intermediario entre el poder político y los cielos.

Al profundizar el análisis es pertinente preguntar: ¿qué relevancia tenían para la política exterior inglesa –y para el mismo John Dee– dicho príncipe polaco y sus aspiraciones al trono? Olbracht Łaski era una figura importante de la política centroeuropea, además, como mencionamos previamente, era aficionado al esoterismo (Woolley, 2001, p. 185). Para el matemático anglosajón, el noble polaco se presentó como un nuevo posible mecenas, ya que era quien lo invitó a iniciar su viaje por el continente en 1583.

Pero es posible leer otro motivo en el interés que Dee tomó por Łaski, uno que fuera más allá de la simple búsqueda de la protección financiera brindada por un mecenazgo. El príncipe fue presentado a John Dee en Inglaterra, donde –recuperando lo dicho en los párrafos anteriores– se presume que el primero estaba realizando una misión diplomática en contra de los intereses de Ivan “el terrible”, zar de Rusia, y por ende enemigo jurado de Polonia.³¹ Es en dicho contexto, que el reino de Polonia, y por lo tanto el pretendiente al trono de Polonia, pudieron haber adquirido importancia estratégica para Dee y su idea de “Imperio Británico”. Reflexionando sobre la propuesta de expansión británica de John Dee, el espacio ruso, y en especial el mar al norte de Rusia, era central para la ruta al Pacífico, tal vez el elemento más importante del programa impulsado por el pensador inglés (Yewbrey, 2015, pp. 273-274). En consecuencia, controlar Polonia resultaría un arma interesante con la cual negociar con Rusia.

Incluso dejando de lado el posible vínculo mencionado –que por ahora no es más que especulación– el caso desarrollado demuestra cómo en la obra de John Dee la política se entremezclaba con el esoterismo y la religión. El aspecto político tratado en el ejemplo anterior es más bien coyuntural, y como tal, nos ilumina sobre cómo Dee pretendía involucrar a los monarcas en su práctica más que sobre sus posiciones políticas teóricas. Consideremos este caso como un modelo del modo en el cual el filósofo británico buscaba incorporar agentes de poder en su experiencia esotérica.

29 “Puedo requerirle que cause una aparición sensible frente a él [Alberto Łaski], para confortarlo, y establecer su mente más abundantemente en el servicio de Dios?”. Traducción propia.

30 “El sol no pasará por su curso de vuelta antes de que él [Alberto Łaski] sea un Rey”. Traducción propia.

31 Esta idea fue especulada por Michel de Castelnau, el embajador francés en la corte de Isabel I (Woolley, 2001, p. 185).

Para ello, en un principio se les consulta a los ángeles sobre el potencial mecenas y, luego, se lo hace presente en las conferencias. Una vez que se hace partícipe al noble de la experiencia con los espíritus, el discurso angélico revela supuestas verdades divinas alineadas con los intereses políticos del mismo; aunque estas verdades están teñidas con los postulados esotéricos y religiosos de Dee. En última instancia, el resultado de esta operación sería la formación de un discurso sacralizado que justificaba las ambiciones políticas del nuevo patrono, y a su vez, la conjunción de dichos intereses con las posturas esotéricas-religiosas del *magus*.

Política coyuntural en las conferencias angélicas: conjurando al rey de España

Por otro lado, tenemos otro caso de uso político de la magia por parte de Dee interesante y único. Nos referimos a la utilización de conjuros –mediante los ángeles– con el fin de perjudicar o manipular a los príncipes rivales de Isabel I (o de cualquier monarca que emplease los servicios de Dee, llegado el caso). Lo que resulta considerablemente novedoso para nuestra investigación no es la utilización de las prácticas esotéricas con fines políticos sino la creación de un sistema mágico cuya aplicación y fin último eran eminentemente gubernativos. Es decir, dicho sistema mágico tendría utilidad para un monarca, más no para cualquier otro cristiano.

Este sistema mágico se manifestó durante un diálogo entre Dee y un espíritu llamado “Ho”,³² el cual le había presentado al primero los ángeles encargados de los asuntos del gobierno y al “príncipe” con la responsabilidad de gobernarlos (BL, Sloane MS 3188, fol. 50v). Allí aparece un subgrupo de ángeles dedicados a aconsejar y a dar poder a los reyes. Esto nos indica que comenzó a perfilarse una magia de uso exclusivamente político. No quedó explicitado si aquellos que no son príncipes podrían acceder a los poderes de estos ángeles pero parece evidente que John Dee se estaba pensando a sí mismo como un intermediario que facilitara el encuentro entre estos entes y los monarcas adecuados.

Ahora bien, en un punto del diálogo John Dee formuló la siguiente pregunta: “yf i wold haue the King of Spanye his hart to be enclined to the purpose i haue in hand; what shall i do?”³³ (BL, Sloane MS 3188, fol. 51r).³⁴ La intención de la pregunta era clara: apuntaba a obtener una fórmula mágica para manipular la voluntad de Felipe II o, en su defecto, de cualquier monarca. La elección del rey de España como víctima del hipotético conjuro, o manipulación mediante espíritus, no es casual, pues la Inglaterra isabelina entró en una guerra fundamental por la supremacía naval europea contra los Habsburgo durante la década de 1580, siendo entonces el máximo monarca católico el principal enemigo de la monarquía Tudor.³⁵

Luego, el espíritu le respondió al *magus* de la siguiente manera:

32 El nombre del ángel no se escribe simplemente “Ho”, pues lleva un símbolo o carácter especial (una especie de corona), ajeno al alfabeto latino, encima de la “o”.

33 “Si yo quisiera que el corazón del rey de España fuese inclinado hacia el propósito que tengo entre manos; ¿qué debería hacer?”. Traducción propia.

34 Algunos historiadores que han trabajado con la fuente asociada a las conferencias angélicas han afirmado que la misma cita hace referencia a que Dee estaba consultando si debía entrar en el servicio del rey de España (Parry, 2011, p. 148; Young, 2022, p. 177). Sin embargo, argumentamos aquí que la cita hace referencia a la posibilidad de manipular mágicamente la voluntad de Felipe II, en especial por la respuesta de los ángeles, en la cual se instruí a Dee en un ritual mágico. De todos modos, si concediésemos el punto de que Dee estaba interesado en buscar nuevos patronos reales, aún sostendríamos que los ángeles respondían con un ritual mágico para inclinar la voluntad de un príncipe, aunque en este segundo caso Dee habría querido utilizar este poder para ganar el favor del monarca español y no para perjudicarlo en beneficio de la reina Isabel I.

35 Hay que considerar que la guerra anglo-hispana a la que referimos es unos años posterior al diálogo, pero para el año 1583 las tensiones entre Inglaterra y España eran altas, en especial porque esta segunda monarquía ya se encontraba en guerra con los Países Bajos protestantes.

“Firts, cast thyne ey vnto the General prince, Gouvernor or Angel that is principal in this world (...). Secondly consider the circumstances of thy instruction. Thirdly place my name³⁶ [Ho], whom thow hast all ready. Forwthly, of him, wich was showed the yesterday, whose garmets were short, and of purple. Firstly, his power, with the rests of his six perfect Ministers with those shall work to a good ende. All the rest thow (...) vne to Gods Glorie” (BL, Sloane MS 3188, fol. 51r).³⁷

Este complejo sistema de pasos representa un ritual mágico de invocación de ángeles, cuya única utilidad o función sería poder influir sobre la voluntad o mente de los príncipes gobernantes de la tierra. A su vez, resulta necesario señalar que este ritual –así como todas las prácticas esotéricas de Dee– se encuentra atravesado profundamente por la presencia de Dios y por la idea de que era la divinidad quien permitía el funcionamiento de estos poderes mágicos. Este elemento –la fuerte cristianización de la práctica mágica– es un común denominador en las altas prácticas esotéricas del Renacimiento; a su vez, separa al *magus* del resto de las personas, colocándolo en una categoría cuasi sacra. Esto significa que no cualquiera podía acceder a este poder y que, por contraste, Dee sí podía, en tanto él mismo construía una imagen sagrada y extremadamente piadosa de su figura.³⁸

Inmediatamente después, “Ho” le advierte al filósofo británico y a su colega presente que no usaran este poder en vano, pues era de origen divino (BL, Sloane MS 3188, fol. 51r). Ante esta declaración, el inglés responde: “Glorie, with Philip the Spanish King: I answer y whatsoever thow shalt speak do or work, shalbe profitable & accepted And the ende of it shalbe good” (BL, Sloane MS 3188, fol. 51v).³⁹ Indica que solo utilizará estos poderes sobre Felipe II cuando considere que está realizando la voluntad de Dios.

En esta línea, debemos mencionar el aporte de Young, quien analiza la relación entre magia y política durante el reinado de Isabel I. Él concluye que las profecías apocalípticas de Dee –y el rol propuesto a la reina de Inglaterra como reunificadora de la cristiandad– fueron utilizadas por sus patrones políticos –el conde de Leicester, principalmente– para presionar una guerra contra España por los Países Bajos (Young, 2022, p. 174). Esto último sería una utilización más típica de las prácticas esotéricas en las disputas cortesanas. Sin embargo, no debemos caer en el error de considerar a la magia como una práctica lícita y ejercida abiertamente. Otro texto de Young (2018) demuestra cómo las prácticas esotéricas fueron criminalizadas en la Inglaterra tardomedieval y moderna. La magia era vista como una amenaza muy real contra el monarca. En este sentido, Dee fue requerido en más de una ocasión para proteger a la reina Isabel I de aparentes ataques mágicos (Young, 2022, p. 175).

Representaciones políticas en la simbología

A diferencia de los apartados anteriores, en el presente se trabaja con las representaciones generales de la política dentro del pensamiento de Dee, es decir, no con casos

³⁶ En el documento, arriba de la frase “my name” se encuentra dibujado un pequeño triángulo con tres puntos alrededor del mismo.

³⁷ “Primero, conjure el príncipe general, gobernador o ángel, que es el director de este mundo (...). Segundo, considere las circunstancias de tus instrucciones. En tercer lugar, coloque mi nombre [Ho], el cual ya tienes. En cuarto lugar, coloca el nombre de él, que te ha sido revelado ayer, cuyas vestimentas eran cortas y violetas. Primero sus poderes, luego el resto de sus seis perfectos ministros, con ellos trabajarán hacia un buen final. Todo el resto (...) depende la gloria de Dios”. Traducción propia. Subrayados presentes en el documento original.

³⁸ Esto no es algo novedoso dentro de la magia renacentista: ya Cornelius Agrippa (1486-1535) había postulado la necesidad de pureza espiritual para realizar magia ceremonial. Para una reconstrucción completa del sistema mágico de Agrippa revisar Lehrich (2003).

³⁹ “Gloria, con Felipe el rey de España: Yo respondo que lo que sea que yo hable o haga será rentable y aceptable, y el fin último será bueno”. Traducción propia.

particulares influidos fuertemente por la coyuntura (en el caso del príncipe polaco, la coyuntura de crisis sucesoria en Polonia dispara la participación de Łaski; en el caso del conjuro a Felipe II, la tensión y posterior guerra entre Inglaterra y España claramente atraviesa los discursos angélicos). Se considera entonces, para esta fracción del análisis, la utilización de distintos símbolos en las “puestas en escena” de los ángeles, así como también reviste especial interés la jerarquía y organización propia de los espíritus.

Con respecto al simbolismo presente en la fuente, es importante recordar los aportes historiográficos reconstruidos en los apartados previos, con especial énfasis la cuestión de las influencias medievales y renacentistas en la obra de Dee. Tal como argumentó Clucas (2006b), la magia salomónica fue una gran inspiración para la práctica esotérica angélica. Esto lo podemos observar en múltiples símbolos dibujados a lo largo de la fuente.

El primer ejemplo, y el más evidente, que indica una clara referencia a la magia salomónica heredada del período bajomedieval, es la mención del anillo de Salomón (BL, MS Sloane 3188, fols. 12r-13r). La simbología mágico-salomónica se repite en el resto de la obra de Dee, en especial en sus textos asociados al poder político, es decir, aquellos escritos por encargo real o cuyo contenido gira en torno del “buen gobierno” (Arnold, 2019, pp. 22-24). Además, la historiografía moderna coincide en que la magia salomónica es muy típica de la Baja Edad Media,⁴⁰ a pesar de que para los hombres de la Edad Media y del Renacimiento esta simbología remitía a un pasado bíblico.

Como mencionamos en el párrafo anterior, los ángeles le indicaron a Dee cómo confeccionar un artefacto mágico: “el anillo de salomón” (BL, MS Sloane 3188, fol. 12r).⁴¹ La leyenda cuenta que este anillo otorgaba un sinfín de poderes mágicos (a saber: controlar a los animales, controlar a los demonios o espíritus, dominar los cuatro elementos, entre otros). A su vez, según versan los espíritus que Dee había invocado, el anillo supuestamente no había sido visto ni poseído por ningún hombre desde el mismísimo rey de los hebreos.

Por otro lado, y en línea con la política cortesana y la labor apologética del autor, aparece a lo largo del documento una importante carga simbólica asociada al reino de Inglaterra y a la monarquía Tudor. El ejemplo más explícito es la representación gráfica de la bandera inglesa, dibujada al margen de la página (BL, MS Sloane 3188, fol. 45r). Según relata el documento, la bandera se manifestó en una de las visiones de Kelly, siendo sostenida por un ángel femenino (identificada como “Carmara”), quien hacía de portaestandarte de aquel espíritu que gobernase la tierra.⁴² Esto es evidencia explícita de la posición de Inglaterra (y de Isabel, pues el ángel que sostiene la bandera es una mujer) en el imaginario político de Dee, como reino asociado al representante divino encargado de gobernar los asuntos terrenales. Es más, luego de ser presentado el ángel gobernador del mundo ocurre la siguiente escena: “Then there came a great number of onley Kings from amongst the rest of the Globe. They kneele down; and some kyssed his seale” (BL, MS Sloane 3188, fol. 45r).⁴³ No hay

⁴⁰ Es complicado hablar de un único *corpus* salomónico en sí mismo, pero para el siglo XIII d. C. encontramos en el Occidente latino un grupo de textos mágicos-astrológicos adjudicados al rey Salomón (Véronèse, 2019, p. 187).

⁴¹ La utilización de anillos mágicos era una práctica esotérica importante en la Baja Edad Media y en la temprana Edad Moderna, a pesar de la fuerte persecución por parte de la ortodoxia cristiana. El anillo de Salomón era uno de los más famosos y poderosos de estos artefactos mágicos (Bubello, 2021, pp. 142-148).

⁴² Según sus poderes y funciones el ángel dijo: “The operation of the Earth is sujet to my power” (BL, MS Sloane 3188, fol. 45r).

⁴³ “Luego vinieron un gran número de solo reyes desde el resto del globo. Ellos se arrodillaron; y algunos besaron su sello”. Traducción propia.

lugar duda sobre cómo los príncipes y monarcas del mundo le debían fidelidad al ángel gobernador, asociado al reino de Inglaterra mediante la simbología.

A su vez, ambos elementos –simbología salomónica y simbología monárquica inglesa–, a pesar de sus aparentes diferencias a simple vista, en realidad mostraban una conexión profunda. Mediante la mítica leyenda del rey Arturo y de la figura de Merlín, la monarquía Tudor realizó una operación cultural de asociación entre simbología bíblica salomónica y la Corona inglesa. El ficticio mago-filósofo Merlín era el vínculo que permitía ligar la sabiduría mística proveniente del rey Salomón con la herencia británica, representada en el rey Arturo y sus descendientes (Young, 2022, p. 17).

En una línea mucho más sutil, si nos enfocamos en el vestuario de los ángeles y espíritus a medida que aparecen, podemos apreciar detalles significativos en su representación. En casi todos los casos los ángeles de mayor jerarquía son representados no solo con ropajes lujosos sino con los típicos símbolos medievales del poder real (coronas, cetros, espadas, etc.), al tiempo que aquellos espíritus menores (supeditados a otro ángel o arcángel) son representados, en su mayoría, como guerreros. A modo de ejemplo podemos mencionar las siguientes citas. En primer lugar, cuando Dee describe la aparición del arcángel Miguel menciona lo siguiente: “Then came in Michel, with a sword in hand” (BL, MS Sloane 3188, fol. 17r).⁴⁴ Unos folios después, uno de los ángeles al servicio de Miguel fue descrito utilizando una armadura debajo de sus ropas (BL, MS Sloane 3188, fol. 19v). Otra cita que ejemplifica esta cuestión ocurre cuando Dee continúa describiendo un ángel que se le manifiesta, con las siguientes palabras: “Then step one furth with a golden crown, and a great arming sworde his clothing all of gold with a letter (...) on his sword and, 16, ouer it and so he went away” (BL, MS Sloane 3188, fol. 20r).⁴⁵

Tal como venimos describiendo, los ángeles presentan una organización jerárquica representada en el “vestuario”⁴⁶ de cada espíritu. Aquellos ángeles menores se encontraban supeditados a la autoridad de arcángeles y de ángeles superiores. Esta jerarquía conformaba una verdadera corte al servicio de Dios, con cada autoridad ocupándose de asuntos específicos del gobierno del mundo terrenal. Según una tabla mágica descrita y graficada en el folio 38r-v, la corte angélica menor (es decir, la que excluía a aquellos ángeles mayores que ya eran conocidos, porque provenían de la tradición judeocristiana ortodoxa) estaba compuesta por cuarenta y nueve espíritus.⁴⁷ Dicha tabla serviría para conocer los nombres de cada uno de los espíritus, y así poder invocarlos.

Ahora bien, para el filósofo inglés, esta corte no era solo un medio para comunicar la voluntad divina sino que también era un reflejo del gobierno perfecto, pues se trataba del gobierno de Dios. Por ello, la forma en la que se organiza la jerarquía angélica nos da una gran cantidad de información sobre cómo pensaba el propio Dee al “buen gobierno”. Para comenzar, Dios está completamente ausente en las conversaciones, pues delega la totalidad del gobierno terrenal a sus fieles servidores angelicales (no así para el gobierno de los cielos). Si asumimos que Isabel ocuparía un lugar análogo al de Dios en su corte, Dee estaría pensando un gobierno del imperio británico delegado en los asesores isabelinos (justamente el grupo al que él pertenecía y que pretendería liderar). A su vez, un elemento que puede resultar demasiado evidente pero que no está

44 “Luego vino Miguel, con espada en mano”. Traducción propia.

45 “Luego dio un paso más lejos con una corona dorada, y una gran espada, su ropa toda de oro con una letra (...) en su espada y, 16, sobre ella y él se fue.”. Traducción propia.

46 Siguiendo la interpretación de la fuente como una puesta en escena, utilizamos el término “vestuario” para referirnos a los ropajes descritos en las visiones.

47 Esto es confirmado por el arcángel Miguel en un monólogo previo (BL, MS Sloane 3188, fol. 36v).

de más remarcar es que todo el funcionamiento de la corte de Dios está atravesado por lenguajes y prácticas esotéricas (esencialmente cabalísticas). Una vez más, partiendo del presupuesto de que la corte isabelina –dentro del imaginario de Dee– debía funcionar de manera análoga a la reflejada en los diálogos, encontramos que la lógica cortesana habría de ser reemplazada por una lógica mucho más conocida por Dee: la esotérica. Es decir, el filósofo inglés estaría proponiendo que las representaciones políticas en torno a la monarquía inglesa fueran expresadas de manera cabalística.

Tal como se menciona en los párrafos anteriores, los ángeles, además de estar organizados jerárquicamente, también se encontraban agrupados por funciones. Dentro de esta división angelical de tareas existían espíritus ligados exclusivamente al poder político o al “buen gobierno”.⁴⁸ En una de las primeras sesiones se relata que: “Angels were sent, by disposition, to instruct them [a Moisés, Abraham, Isaac, José, entre otros líderes bíblicos del antiguo testamento], yea in worldly affairs” (BL, MS Sloane 3188, fol.7v).⁴⁹ Y también, en esta línea, *Babalel* (un ángel que ocupaba el cargo de Rey, y se encontraba asociado al castigo de los perversos) afirma más adelante que: “I was with Salomon; I was also (...) with Scotus” (BL, MS Sloane 3188, fol. 55r).⁵⁰ Ambas citas indicarían que esta práctica se justificaba afirmando que desde tiempos primigenios los monarcas o líderes (aquellos elegidos por Dios, no aquellos ilegítimos) contaron con la asistencia de los ángeles en asuntos de gobierno; por esto tendría sentido –dentro de la lógica renacentista de regreso al pasado más perfecto– que los monarcas modernos también recurrieran a esta asistencia o mandato.

A su vez, dentro de los cuarenta y nueve ángeles invocables mediante la tabla hay siete que destacan en importancia. Entre ellos, uno se encarga exclusivamente de la “exaltación” y de asistir a los príncipes en sus tareas de gobierno⁵¹⁵². Además, estos siete están bajo el mando de un ángel-príncipe, quien gobierna por sobre la tierra como representante de Dios (BL, MS Sloane 3188, 50v). Este príncipe-ángel ya fue mencionado en el apartado previo, como aquel que debía ser invocado para conjurar príncipes o monarcas (“Ho”).

Conclusiones

En síntesis, dentro del entramado cabalístico propuesto por las sesiones angelicales encontramos un grupo de espíritus cuya función mágica era política. Es decir –y aquí radica la originalidad de la obra esotérica de Dee–, estos tipos de rituales no solo implicaban una utilización política de la magia, sino todo un sistema mágico complejo⁵³ exclusivamente ingeniado para intervenir políticamente. Además, la fuente nos muestra una forma de gobierno típico-ideal, que –a criterio de sus autores (Dee y Kelly)– la

48 Por contraste, se encuentra otro “príncipe-jefe” (“Prince, Chief” en idioma original) llamado *Bornogo*, que se encargaba de gobernar y “dar” la sabiduría y ciencia; por ello decimos que los distintos grupos tenían funciones diferenciadas. Dicho príncipe-ángel se presentaba a sí mismo de la siguiente manera: “I weare this robes, not in respect of my self, but of my govermet. I am the Prince, Chief (...) Yea the only distributer, giver, and bestower of wisdom and science” (BL, MS Sloane 3188, 53r).

49 “Ángeles fueron enviados por disposición, para instruir a ellos [a Moises, Abraham, Isaac, José, entre otros líderes bíblicos del Antiguo Testamento], en asuntos terrenales”. Traducción propia.

50 “Yo estuve con Salomón; Yo también estuve (...) con Escoto”. Traducción propia.

51 La cita sobre este espíritu dice: “An other sayd, the Exaltation and Gouverment of Princis, is in my hand” (BL, MS Sloane 3188, fol. 39r).

52 Así como un ángel se ocupa de los príncipes, otro es el responsable de la nobleza, otro de los comerciantes y otros cuatro se encargan, respectivamente, de uno de los elementos clásicos: fuego, aire, tierra y agua (BL, MS Sloane 3188, fol. 39r-39v).

53 Este sistema está formado por ángeles/espíritus ordenados jerárquicamente y solo invocables mediante el uso de instrumentos mágicos (las tablas) y actos cabalísticos, hasta donde sabemos, originales.

humanidad debía comenzar a imitar si quería prepararse apropiadamente para la segunda venida de Cristo. Esta forma de gobierno implicaba una corte de ángeles que gobernaba los cielos y una corte que debería existir a su imagen y semejanza para gobernar la tierra. A su vez, la parte superior del gobierno (los ángeles) guiaría y tendría autoridad sobre la segunda (los gobiernos terrenales a cargo de un príncipe cristiano)⁵⁴.

Como pudimos observar en el caso de Łaski, Dee y su colega intentaron acercarse a hombres poderosos de su época mediante esta práctica esotérica. Sin embargo, en otros casos, como el de Rodolfo II de Bohemia, la puerta de entrada a la confianza del monarca eran otras prácticas esotéricas más tradicionales, como la astrología o la alquimia.⁵⁵

En cuanto a la religión, los diálogos angélicos representan una original forma de espiritualidad. Múltiples historiadores coinciden en que la desilusión de Dee respecto a las formas tradicionales de acceso al conocimiento fue crucial en su viraje hacia prácticas esotéricas extremas, tales como la invocación de espíritus (Harkness, 1999, pp. 3-4, 2006, p. 277; Szönyi, 2006, p. 207; Trattner, 1964, pp. 30-31). Ahora bien, su decepción respecto de la fractura del cristianismo (y el próximo apocalipsis consecuente) lo impulsó hacia una nueva espiritualidad y un nuevo vínculo con Dios: la práctica esotérica de comunicación con ángeles le permitía satisfacer sus dudas y necesidades espirituales sin la misa y sin intervención de ningún clérigo. Pues la magia con fines políticos no solo le permitiría a Dee contribuir a la reunificación de la cristiandad de manera política (en un único imperio cristiano) sino también crear una nueva forma de religiosidad (cargada de esoterismo y representaciones religiosas alternativas). Esta religiosidad superaría la confesionalización de Europa mediante el reemplazo de las iglesias cristianas (y sus eclesiásticos) por un nuevo cristianismo esotérico sujeto al sistema mágico de Dee y su colega.

En conclusión, los elementos trabajados nos permiten mostrar no solo las raíces medievales y renacentistas del sistema mágico de las conversaciones angélicas sino también la formulación de un programa político y religioso, sumamente disperso y desorganizado.⁵⁶ En el centro de dicho programa se encuentra la preocupación que provocó en Dee (y en muchos otros cristianos del Renacimiento) la Reforma Protestante y la separación del Occidente cristiano en múltiples confesiones. Por ende, Dee, mediante esta práctica esotérica, presenta un mandato de gobierno y, a la vez, las herramientas mágicas para asistir al gobierno.

Con respecto a nuestra hipótesis, hemos expuesto un conjunto de pruebas que demuestran que la práctica esotérica de invocación de espíritus (ángeles) poseía un fuerte contenido político y apologético. En última instancia, nuestra investigación es una muestra fehaciente, a partir del caso de John Dee, de cómo el esoterismo se encontraba vinculado a la política y, también, de que la política cortesana poseía una importante carga esotérica. Hasta ahora, la historiografía no se había encargado de sistematizar las representaciones políticas dentro de las conferencias angélicas. Este trabajo constituye un primer acercamiento a la cuestión.

⁵⁴ Una vez más, Dee se reservó el lugar de intermediario entre ambas cortes, ya que era él quien podía comunicar ambas partes del sistema político mediante estos rituales angélicos. Resulta evidente que este punto de conexión entre mundos le daría a Dee un enorme poder político, incluso teniendo autoridad sobre el monarca (autoridad no inherente a su persona, sino como representante de los ángeles, quienes serían los depositarios de la soberanía).

⁵⁵ Dee utilizó como "carta de presentación" su famoso libro *Monas hieroglyphica*, el cual debía ser interpretado por él mismo dada su naturaleza críptica y esotérica. Esto hacía que todo monarca que deseara acceder al conocimiento del libro debía tener una conversación en persona con Dee.

⁵⁶ El discurso político y religioso no se manifiesta explícitamente en la fuente sino que se encuentra entre líneas, mediado por simbología y significados mágicos, alquímicos y astrológicos. Es decir, este discurso no deja de ser parte de una práctica esotérica y, como tal, sus representaciones tienen la intención de ser ocultas o, al menos, no disponibles para cualquier lector sino solo para los iniciados.

Referencias

- » Abeles, J. y Macmillan, K. (2004). *John Dee: The Limits of the British Empire*. Praeger.
- » Arnold, J. (2019). Esoteric Imperialism: The Solomonic-Theurgic Mystique of John Dee's British Empire. *Endeavour*, 43(1-2), 17-24.
- » Aspren, E. (2012). *Arguing with Angels: Enochian Magic and Modern Occulture*. State University of New York Press.
- » Bubello, J. P. (2021). Ortodoxia cristiana y apologías esotéricas en la España de Carlos V. Anillos, magia astral y magia natural en la silva de varia lección de Pedro Mexía (1540). *Estudios de Historia de España*, 23(2), 140-158.
- » Calder, I. R. F. (1952). *John Dee studied as an English neoplatonist* [Tesis de doctorado, University of London]. <http://www.johndee.org/calder/html/TOC.html>.
- » Canny, N. (2001). The Origins of Empire: An Introduction. En N. Canny (Ed.), *The Origins of Empire British Overseas Enterprise to the Close of the Seventeenth Century* (pp. 1-33). Oxford University Press.
- » Casaubon, M. (1659). *A True & Faithful Relation of What passed for many yeers Between Dr. John Dee and Some Spirits*. Londres.
- » Clucas, S. (2006a). Introduction. Intellectual history and the identity of John Dee. En S. Clucas (Ed.), *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought* (pp. 1-22). Springer.
- » Clucas, S. (2006b). John Dee's Angelic Conversations and the Ars Notoria. En S. Clucas (Ed.), *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought* (pp. 231-273). Springer.
- » Clulee, N. (2006). John Dee's Natural Philosophy Revisited. En S. Clucas (Ed.), *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought* (pp. 3-37). Springer.
- » Debus, A. (1964). Review of Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. By Francis Yates. *ISIS*, 55(3), 389-391.
- » Faivre, A. (1994). *Access to Western Esotericism*. State University of New York Press.
- » Fell-Smith, C. (1909). *John Dee (1527-1608)*. Constable & Company.
- » French, P. (1972). *John Dee: The World of an Elizabethan magus*. Routledge.
- » Green, C. R. (2012). John Dee, King Arthur, and the Conquest of the Arctic. *The Heroic Age*, 15. <https://jemne.org/issues/15/green.php>.
- » Hanegraaff, W. J. (2001). Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity. *Aries*, 1(1), 5-37.
- » Hanegraaff, W. J. (2006). Esotericism. En W. J. Hanegraaff, A. Faivre, R. Van Der Broek y J. P. Brach (Eds.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (pp. 336-340). Brill.
- » Harkness, D. E. (1996). Shows in the Showstone: A Theater of Alchemy and Apocalypse in the Angel Conversations of John Dee (1527-1608/9). *Renaissance Quarterly*, 49(4), 707-737. <https://doi.org/10.2307/2862959>.
- » Harkness, D. E. (1999). *John Dee's Conversations with Angels. Cabala, Alchemy, and the End of Nature*. Cambridge University Press.
- » Harkness, D. E. (2006). The Nexus of Angelology, Eschatology, and Natural Philosophy in John Dee's Angel Conversations and Library. En S. Clucas, (Ed.), *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought* (pp. 275-282). Springer.

- » Josten, C. H. (1965). A Translation of John Dee's «Monas Hieroglyphica» (Antwerp, 1564), with an Introduction and Annotations. *Ambix*, 12(2-3), 84-221. <https://doi.org/10.1179/000269864790223101>.
- » Lehrich, C. (2003). *The Language of Demons and Angels. Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*. Brill.
- » Macmillan, K. (2001). John Dee's «Brytanici Imperii Limites». *Huntington Library Quarterly*, 64(1/2), 151-159. <https://doi.org/10.2307/3817882>.
- » Parry, G. (2006). John Dee and the Elizabethan British Empire in Its European Context. *The Historical Journal*, 49(3), 643-675.
- » Parry, G. (2011). *The Arch-Conjurer of England: John Dee*. Cambridge University Press.
- » Reeds, J. (2006). John Dee and the Magic Tables in the Book of Soyga. En S. Clucas (Ed.), *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought* (pp. 177-204). Springer.
- » Szönyi, G. (2002). John Dee and early modern occult philosophy. *Aries*, 2(1), 76-87.
- » Szönyi, G. (2006). Paracelsus, Scrying, and the Lingua Adamica. Contexts for John Dee's Angel Magic. En S. Clucas (Ed.), *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought* (pp. 207-229). Springer.
- » Taylor, E. G. R. (1930). *Tudor Geography 1485-1583*. Methuen.
- » Taylor, E. G. R. (1955). John Dee and the Map of North-East Asia. *Imago Mundi*, 12, 103-106.
- » Trattner, W. I. (1964). God and Expansion in Elizabethan England: John Dee, 1527-1583. *Journal of the History of Ideas*, 25(1), 17-34. <https://doi.org/10.2307/2708083>.
- » Véronèse, J. (2019). Solomonic Magic. En C. Rider y S. Page (Eds.), *The Routledge History of Medieval Magic* (pp. 187-200). Routledge.
- » Whitby, C. (2013). *John Dee's actions with some spirits*. Routledge.
- » Woolley, B. (2001). *The Queen's Conjuror. The Life and Magic of Dr Dee*. Harper.
- » Yates, F. (1992). *La filosofía oculta en la época isabelina*. Fondo de Cultura Económica.
- » Yates, F. (1993). La tradición hermética en la ciencia renacentista. En F. Yates, *Ensayos reunidos III. Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa* (pp. 333-365). Fondo de Cultura Económica.
- » Yates, F. (2001). *The Rosicrucian Enlightenment*. Routledge.
- » Yewbrey, G. (1981). *John Dee and the 'Sidney Group': Cosmopolitics and Protestant 'activism' in the 1570s* [Tesis de doctorado, University of Hull]. https://hull-repository.worktribe.com/preview/4211306/content-hull_4653a.pdf.
- » Yewbrey, G. (2015). John Dee's «Brytish Impire»: «A Laborious Treatise» on Ophir of 1577. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 78, 247-276.
- » Young, F. (2018). *Magic as a Political Crime in Medieval and Early Modern England*. Bloomsbury.
- » Young, F. (2022). *Magic In Merlin's Realm. A History of Occult Politics in Britain*. Cambridge University Press.