

Peste, brujería y miedo. Apuntes sobre la comunidad emocional de un clérigo puritano inglés de la modernidad temprana



Agustín Méndez

Instituto de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.
mendezagustin@live.com.ar

Recibido: 28/01/2021. Aceptado: 26/03/2021.

Resumen

El presente artículo se propone analizar dos tratados del clérigo puritano inglés Henry Holland con la intención de conocer las características de la comunidad emocional de la que formaba parte, entendiendo por ello un grupo en el que las personas que lo integran adhieren a las mismas normas de expresión y de valorización positiva o negativa de determinadas emociones. A partir de la lectura de sus escritos dedicados a analizar la brujería y un reciente brote de peste, se advierte que el miedo era uno de los pilares centrales de la emocionalidad puritana. Sin embargo, se sostiene como hipótesis que la representación de dicha emoción contiene matices considerables. Por un lado, la alta cultura teologal a la que Holland pertenecía ponderaba a las conciencias perturbadas por el miedo a la divinidad y al pecado como un rasgo propio de quienes estaban predestinados a la salvación. Por el otro, temer a causas secundarias, como brujas y demonios, o a una naturaleza autónoma respecto de la voluntad divina cuando ocurría una catástrofe personal o colectiva era catalogado como una falta de confianza en la providencia divina, así como evidencia de pertenecer al grupo de los réprobos.

Palabras clave: peste, brujería, miedo, puritanismo, Inglaterra.

Plague, Witchcraft and Fear. Notes on the Emotional Community of an Early Modern English Puritan Clergyman

Abstract

The article aims to analyze two treatises written by the English puritan clergyman Henry Holland. The purpose will be to explore the emotional community to which he belonged: namely a group in which people observe the same norms of emotional expression, and value or devalue the same or related specific emotions. From the reading of his works on witchcraft and on a latest outburst of a plague it could be determined that fear was

one of the cornerstones of puritan emotionality. Nevertheless, this paper argues that the representation of that emotion encompassed substantial nuances. On the one hand, the high theological culture in which Holland participated positively acknowledged those consciences troubled by the fear of God and sin as those predestined to salvation. On the other hand, dreading about minor causes such as the acts of witches and the devil, or fearing nature, understood as an autonomous entity from God's will when a personal or collective calamity occurred, was considered as a lack of confidence in the divine providence, as well as a token of a reprobate soul.

Keywords: plague, witchcraft, fear, puritanism, England.

Introducción

La vida del teólogo y clérigo inglés Henry Holland (1556-1603) prácticamente coincidió a la perfección con la extensión del reinado de Isabel Tudor (r. 1558-1603). A lo largo de esas décadas, Inglaterra atravesó algunas de las transformaciones religiosas más profundas y, sobre todo, duraderas de las varias que conoció a lo largo de la modernidad temprana. Una de las expresiones más cabales de ello fue el establecimiento del denominado “acuerdo isabelino”, el intento por parte de la soberana de sentar las bases teológicas, doctrinales y litúrgicas del reino de manera definitiva de acuerdo a su interpretación del protestantismo. Más allá del esfuerzo administrativo –expresado en la sanción de las *Act of Uniformity* y *Act of Supremacy* (1559), un nuevo *Prayer Book* (1559) y los *Thirty-nine Articles of Religion* (1563)– y punitivo –remoción de clérigos rebeldes, excomunión y condenas a prisión de laicos y religiosos–, el reinado de la hija de Enrique VIII y Ana Bolena se caracterizó por la profundización de las divisiones al interior del campo reformado inglés, específicamente entre quienes acordaban con el programa impulsado desde la Corona y quienes, por el contrario, llamaban a profundizar la reforma en todos sus aspectos o, incluso, directamente romper su vínculo con la Iglesia isabelina por considerar que no se alejaba lo suficiente del papismo. Holland formó parte del colectivo que se distanciaba de los extremos de la obediente aceptación de la propuesta regia por un lado y del separatismo intransigente por otro. En otras palabras, el autor cuyos textos serán analizados pertenecía al puritanismo, “la variedad más intensa” del protestantismo inglés, como la denominara Patrick Collinson (1990, pp. 26-27).

Formado en el Magdalene College (Cambridge), Holland fue contemporáneo de colegas como George Gifford (c. 1548-1620), William Perkins (1558-1602) y Richard Bernard (1568-1641), con quienes compartió una trayectoria profesional, intelectual e ideológica semejante, aunque su figura no alcanzó la misma relevancia en el panorama eclesiástico o teológico. De hecho, el legado de su producción escrita es decididamente menos ambicioso que el de los autores mencionados. Holland, pues, no se destacó por haber sido un escritor prolífico. A pesar de ello, los dos tratados de su autoría accesibles para los investigadores del presente dan cuenta de las preocupaciones de un teólogo y pastor que vivió en una época caracterizada por conflictos religiosos internos, así como por la creencia en la inminente llegada del Fin de los Tiempos.

En 1603, Holland autorizó a John Browne y Roger Jackson la reedición de su *Spiritual Preservatives against the Pestilence*, originalmente publicado diez años antes. Como el título sugiere, el objetivo del texto era brindar a los lectores herramientas espirituales para lidiar con los brotes de peste bubónica que periódicamente asolaban la ciudad de Londres durante la modernidad temprana.¹ De hecho, los años de la primera

¹ Para estudios sobre la importancia de esta enfermedad en Europa durante el periodo señalado, consúltese: Totaro y Gilman (2011), Cohn (2010). Para un análisis de tipo etiológico: Benedictow (2011). Para un trabajo introductorio: Slack (2012).

y la segunda edición del trabajo de Holland coincidieron con lo que los ingleses contemporáneos denominaban “grandes años de plaga” (Totaro, 2011, p. 9; Kocher, 1950, p. 19), que constituían estallidos epidémicos de una enfermedad que entre 1563 y 1665 mantuvo un carácter endémico constante (Grell, 1990, p. 424).² Más allá de, o quizás debido a, la presencia en la vida cotidiana de cuatro generaciones consecutivas de ingleses habituados a vivir con ella, la plaga poseía un poder penetrante sobre los cuerpos y una potente influencia en el imaginario social. Ninguna otra enfermedad era capaz de transformar la salud de los individuos en una cuestión de seguridad nacional: afectaba actividades económicas centrales como el comercio, obligaba a segregar a parte de la población, obstruía los vínculos interpersonales y la espiral ascendente de fallecimientos dificultaba, incluso, hallar lugares apropiados para enterrar a los muertos. Hasta la naciente burocracia londinense se formó y desarrolló con el instinto para la adaptación de comportamientos y costumbres a la hora de realizar sus tareas administrativas, siempre pasibles de ser interrumpidas por la peste (Totaro, 2011, pp. 9-10). Más notoria aun fue la situación límite de los médicos colegiados, quienes a lo largo del periodo debatían el problema moral de quedarse en la ciudad para colaborar en el cuidado de los enfermos o retirarse hacia las afueras para salvaguardarse, ya que sobre ellos no recaía la obligación, como sí ocurría con clérigos y magistrados, de continuar cumpliendo sus funciones durante la epidemia.³

Si bien se desconocen las cifras totales de muertos para los episodios de peste experimentados personalmente por Holland (1593 y 1603), existen estimaciones relativamente confiables para otros dos ocurridos en la Inglaterra temprano-moderna: aproximadamente una cuarta parte de la población de Londres falleció en 1563; mientras que la llamada “Gran Plaga” de 1665, el brote más severo del periodo, provocó la muerte de al menos 80.000 habitantes de la urbe, cuya población total se calculaba en alrededor de 460.000 (Grell, 1990, p. 424). Sobre lo sucedido en 1603 sí puede confirmarse que sus consecuencias fueron más graves en los suburbios y que, a diferencia de lo acontecido en el siglo XVI, demostró un patrón social diferenciado de contagios y fallecimientos, donde los sectores más empobrecidos resultaron más afectados (Slack, 1998, p. 458).

Estos brotes repetidos de peste bubónica provocaron, además, un aumento del número de textos académicos –ya sea médicos, teológicos o astrológicos– y de panfletos para consumo popular sobre el tema, que pueden contarse por centenares. La plaga, pues, era un género literario en sí mismo, independientemente del tipo de textos desde el que se la abordara. Entre los de inspiración teológica, por ejemplo, puede destacarse *An epistle discoursing vpon the present pestilence Teaching what it is, and how the people of God should carrie themselues towards God and their neighbour therein* (1603) del pastor Henoah Clapham (c. 1545-1614), quien acabó en prisión bajo el cargo de incrementar el pánico causado por la epidemia. Su escrito pertenece a la tradición que recurrentemente asociaba la peste bubónica con un descontento de la divinidad por el estado moral de los cristianos. El mismo año de la polémica publicación de Clapham, el texto de Holland fue reeditado. Frente a la evidencia del sufrimiento humano y el exponencial aumento de los fallecimientos, el teólogo llamaba a volver la vista a Dios y llevar adelante un proceso de introspección para evitar cometer pecados que provocaran la venganza divina al verse quebrada la alianza que con Él existía (Holland, 1603, p. v).

² Todas las traducciones de las citas textuales al castellano son de mi autoría.

³ Uno de los conflictos centrales para los expertos en medicina en caso de que decidieran irse de Londres radicaba en el aumento del prestigio y de la importancia social de practicantes de actividades curativas irregulares, quienes una vez terminado el brote de la enfermedad reclamaban poder seguir trabajando sin necesidad de ser autorizados por el colegio de médicos (Wallis, 2006, pp. 13 y 22).

Sin embargo, la peste bubónica no fue la única “plaga” que preocupó a Holland. En 1590 publicó el que a la postre sería su trabajo más conocido: *A Treatise Against Witchcraft*. Allí, el autor buscaba definir y reprobar las acciones de los brujos, considerados como apóstatas que transgredían sus votos bautismales para entregar su alma al demonio (Holland, 1590, p. 14). Este tratado sobre demonología, género teológico en el que durante la modernidad temprana se discutió el problema de la brujería, es uno de los primeros publicados en Inglaterra durante el periodo y como *A Discourse of the Subtill Practises of Devilles by Witches and Sorcers* (1587) de George Gifford también tuvo por objetivo criticar la posición escéptica de Reginald Scot (c. 1534-1599), el primer demonólogo inglés, expresada en su *The Discoverie of Witchcraft* de 1584 (Gaskill, 2013, p. 292).⁴

Así como ocurrió con su trabajo sobre la peste, la fecha de edición de la demonología de Holland no es casual. La aparición del texto de Scot tuvo lugar en el decenio de 1580, periodo en que se registraron en el *Home Circuit* (jurisdicción judicial compuesta por los condados más cercanos a Londres: Hertfordshire, Essex, Kent y Surrey) 166 procesos judiciales por el delito de brujería, la cifra más alta registrada hasta ese momento (Macfarlane, 1999, pp. 66-81; Sharpe, 1996, pp. 108-109).⁵ Frente a esa proliferación de brujos y el peligro del escepticismo, Holland anticipó lo que advertiría años más tarde: en lugar de temer al poder de los aliados de Satán, los auténticos cristianos debían temer a su Creador, que autorizaba a que sucedieran esas desgracias como prueba de carácter o como castigo.⁶ Esta idea se inscribía en el marco más amplio de la doctrina de la providencia, que enfatizaba la soberanía divina y su incesante supervisión e intervención en el mundo de los humanos (Walsham, 2003, p. 8).

Fundamentos teóricos e historiografía

A partir de lo dicho, es posible pensar que el miedo era una emoción clave para la forma en que Holland entendía la relación entre el colectivo humano y la deidad, pero también para comprender cómo las personas debían interpretar experiencias familiares, pero a la vez extremas, como la brujería y la peste. Si se tiene en cuenta que el autor de ambos tratados pertenecía al puritanismo, creemos que resulta interesante indagar sobre cómo los puritanos de finales del siglo XVI y comienzos del XVII interpretaban el miedo, así como también la forma y los momentos en que esa emoción debía sentirse. Si aquellos protestantes creían que las emociones (“*passions*” era el término utilizado en la época) guiaban a hombres y mujeres en el camino de la piedad y la salvación, controlarlas u orientarlas era fundamental (Ryrie, 2013, p. 17).

Desde la primera década del presente siglo, las humanidades y ciencias sociales a nivel mundial atraviesan un periodo de inusitado interés por el estudio de las emociones y el universo a ellas vinculado. La institucionalización de esta tendencia en el mundo académico a partir de la realización de conferencias y congresos internacionales, la edición de numerosas publicaciones especializadas –revistas, libros y enciclopedias– y la redacción de tesis de grado y posgrado han permitido que sea posible plantear el nacimiento y desarrollo de un auténtico “giro emocional o afectivo” (Plamper, 2015, p. 229; Ticineto Clough, 2007, p. 1). La Historia no se ha mantenido al margen

⁴ Sobre Reginald Scot consúltese: Almond (2011) y Méndez (2012).

⁵ En relación a la caza de brujas en Inglaterra, además del texto de Sharpe véase: Elmer (2016) y Gaskill (2013).

⁶ El espíritu anti-escéptico original del tratado de Holland fue reciclado casi un siglo después de su aparición. En el medio de discusiones sobre la existencia o no de la brujería, prolíficas durante todo el periodo de la Restauración (Bostridge, 1997, pp. 53-107), en 1681 el clérigo Stephen Hughes tradujo *A Treatise Against Witchcraft* al galés (Elmer, 2016, p. 187).

del fenómeno. El historiador Rob Boddice enumeró programas y grupos para el estudio de las emociones en instituciones como Queen Mary University of London, Max Planck Institute for Human Development (Alemania), el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España) o la Université du Québec à Montréal. Incluso existen centros específicamente dedicados a este campo de estudio, como el prestigioso Australian Research Council Centre of Excellence for the History of Emotions (Boddice, 2018, p. 1). La historia de las emociones, de hecho, es una de las áreas de la historiografía que mayor crecimiento evidencian hoy en día.

Si bien el “giro” es relativamente reciente en la disciplina histórica, en cierta manera es heredero de un siglo previo de exploración. En su *El otoño de la Edad Media* (1919), Johan Huizinga examinó, entre otros temas, el clima emocional de los siglos XIV y XV. Dos decenios más tarde, Norbert Elías aludió al control emocional inherente a lo que denominó “proceso de civilización” en Occidente durante el segundo milenio. Contemporáneamente, el francés Lucien Febvre editaba una serie de ensayos donde llamaba a los historiadores a ponderar la psicología humana no como universal y constante sino como históricamente contingente (Matt y Stearns, 2014, p. 3). Más allá de sus diferencias, el aporte de estos tres gigantes del panorama académico se caracterizó por haber ponderado el pasado, especialmente la Edad Media, como una etapa emocionalmente infantil, carente de frenos inhibitorios a nivel social y en la que los impulsos, las conductas y el exhibicionismo fluían sin moderación (Rosenwein, 2010a, pp. 828-829). Este hilo conductor fue advertido por el filósofo Robert Solomon, quien críticamente lo denominó “modelo hidráulico” debido a que en él las emociones son representadas como “gases o líquidos bajo presión, luchando por ser liberados” (1976, pp. 138-150). Esta búsqueda de satisfacción inmediata de las pulsiones en la que el placer y la violencia en poco se diferenciaban habría comenzado a refinarse o, mejor aún, regularse durante la evolución de las sociedades occidentales que representó el ya mencionado proceso civilizatorio (Rosenwein, 2012, pp. 8-10).

Aun cuando la interpretación de las emociones dominante en la primera mitad del siglo XX todavía no había sido bautizada por Solomon, surgieron en distintos círculos científicos dos nuevas aproximaciones que la desafiaban abiertamente: el enfoque cognitivo –surgido en la década de 1960– y el constructivista –originado una década después–.⁷ Recientemente se han planteado síntesis entre sus aspectos en común. Una de las responsables de ello fue la historiadora Barbara Rosenwein quien ha enfatizado la dimensión cognitiva, relacional y culturalmente construida del entendimiento y la expresión de las emociones (Lynch, 2017, p. 3). Aquellas son, por lo tanto, el resultado de juicios y evaluaciones, como quiere la propuesta cognitiva, pero dentro de un orden moral específico y determinado que prescribe ciertos valores y da forma a objetivos puntuales, como aboga el constructivismo (Rosenwein, 2012, p. 13). Esta integración es la que utilizaremos como marco teórico en el presente artículo, específicamente por el hincapié que plantea en el carácter social e histórico de las emociones. Consideramos, pues, que aquellas no son inalterables; en parte están hechas de lo que se conoce culturalmente y de aquello que se considera socialmente apropiado (Oatley, 2004, p. 9). Es crucial plantear que las emociones –el miedo entre ellas– no sólo pertenecen a individuos o grupos sociales, sino que median entre lo individual y lo social (Bourke, 2003, p. 124). Al estudiar las emociones, los investigadores pueden descubrir las formas de interpretar el mundo, así como las concepciones fundamentales sobre la vida, la cultura y la personalidad que los actores sociales del pasado llevaban consigo (Matt y Stearns, 2014, p. 2). Poder acceder a la experiencia emocional de aquellos es un método que potencialmente puede colaborar para entender las causas y los efectos, cómo y por qué los hechos ocurrieron o, en este caso puntual, fueron pensados (Boddice, 2018, p. 76).

⁷ Para una síntesis de las diferencias entre ambas aproximaciones consúltense: Bjerg (2019), Pampler (2015), Oatley (2004).

Si bien el análisis se realizará a partir de los tratados de Holland, se lo entenderá en tanto miembro de grupos e instituciones de carácter social e histórico (el puritanismo y la Iglesia de Inglaterra de finales del XVI y comienzos del XVII). Los contextos ofrecen incentivos positivos o negativos para que los individuos actúen o sientan de determinada manera (Frevort, 2011, p. 24). Por ello, consideramos pertinente recurrir a la categoría de “comunidad emocional”, creada y definida por Rosenwein como un grupo en el que las personas que la integran adhieren a las mismas normas de expresión y de valorización positiva o negativa de determinadas emociones (Rosenwein, 2006, p. 2).⁸ Más allá de la definición positiva, Rosenwein delimitó las comunidades emocionales contraponiéndolas con otros conceptos acuñados por especialistas en la historia de las emociones. Por ejemplo, las distinguió de la noción de “emocionología”, desarrollada por Peter y Carol Stearns para referir a las actitudes que una sociedad o un grupo tiene frente a las emociones y su expresión, así como también las formas en que instituciones reflejan y estimulan esas actitudes en la conducta humana (Stearns y Stearns, 1985, pp. 813-836). Esos estándares emocionales de una sociedad sólo son válidos si no se limitan a las élites, por ello los Stearns señalan que aquellos pueden encontrarse, por ejemplo, en los manuales populares decimonónicos que aconsejaban a las clases medias cómo comportarse adecuadamente. En cambio, fuentes como la literatura romántica cortesana y su reproducción por parte de trovadores no podía ser contemplada por aquel enfoque por no penetrar lo suficiente en la cultura popular. En este sentido, coinciden con Huizinga en que el periodo pre-moderno se caracteriza por estándares emocionales más imprecisos, algo evidente, señalan, en su mayor tolerancia a la ira (Stearns y Stearns, 1986, pp. 21-25). Por ello, advierte Rosenwein, la emocionología en los términos planteados por sus creadores sólo se reconocería verdaderamente en las sociedades modernas, aquellas existentes desde el siglo XIX (Rosenwein, 2002, p. 825). De esta manera, como herramienta analítica, resultaría inaplicable para los periodos previos al 1800.

Rosenwein, por lo tanto, descartó aplicar el concepto de la emocionología en sus investigaciones sobre el medieval. Así como la historiadora estadounidense hiciera con la figura de Gregorio Magno (590-604) durante la temprana Edad Media, a menor escala buscamos aquí estudiar a Holland como miembro de una comunidad, de manera tal que podamos aproximarnos al modo en que los lazos emocionales se forman y se reproducen (Plamper, 2015, p. 70). Sin embargo, el caso de Holland presenta una ventaja en relación al de Gregorio; a diferencia de lo que ocurre con quien fuera obispo de Roma, podemos conocer la comunidad emocional de la que el primero formaba parte no sólo a través de sus escritos (Rosenwein, 2006, p. 80). Las comunidades emocionales pueden ser grupos sociales con contacto personal, pero también “comunidades textuales” en las que el vínculo es ideológico y mediado antes que basado en una proximidad física directa (Rosenwein, 2006, p. 24).

En relación con los objetivos del presente texto, se plantea como hipótesis que no hay una única representación del miedo en los textos de Holland, sino que dicha emoción contiene matices considerables. Por un lado, la alta cultura teológica a la que el pastor pertenecía ponderaba a las conciencias perturbadas por el miedo a la divinidad y al pecado como un rasgo propio de quienes estaban predestinados a la salvación. Por el otro, temer a causas secundarias, como brujas y demonios, o a una naturaleza autónoma respecto de la voluntad divina cuando ocurría una catástrofe personal o colectiva, era catalogado como una falta de confianza en la providencia divina, así como evidencia de pertenecer al grupo de los réprobos. La comunidad emocional puritana, entonces, habría considerado que había miedos deseables y positivos, mientras que otros habrían sido indeseables y perjudiciales. Esto último,

⁸ Para un análisis de tipo metodológico acerca del concepto de las comunidades como objeto histórico se recomienda leer Macfarlane, Harrison y Jardine (1977).

a su vez, se vincularía con la preocupación por pertenecer a las filas de los escogidos por Dios para la salvación y con la centralidad de la doctrina de la providencia, ambas cruciales para el *ethos* puritano.

El *ethos* puritano y el miedo como emoción ambivalente

En su monumental *Being Protestant in Reformed Britain*, el historiador inglés Alec Ryrie apuntó que el protestantismo en Gran Bretaña durante la modernidad temprana estaba compuesto por “las corrientes principales de las culturas protestantes de Inglaterra y Escocia y todos quienes eran sinceros en la práctica de esa religión” (2013, p. 6). Desde 1540 en adelante, esos protestantes siguieron las ideas reformadas, entendiendo por ello los postulados centrales de la teología del francés Juan Calvino (1509-1564). De esta manera, las divisiones al interior de la comunidad protestante inglesa a partir del surgimiento y desarrollo del puritanismo durante el siglo posterior a la coronación de Isabel Tudor no fueron entre calvinistas y no calvinistas sino entre quienes interiorizaban de manera completa y aplicaban en la práctica las nociones del autor de la *Institution de la Religion Chrétienne* sobre la doctrina de la predestinación y la relación de la divinidad con su creación, y quienes no lo hacían (Collinson, 2006, p. 91; Tyacke, 1987).⁹

En relación con lo último, los puritanos se destacaban por creer que la deidad poseía una soberanía absoluta y permanente sobre el mundo material, es decir, había preordenado desde el comienzo de los tiempos todos los eventos –los cotidianos y los de escala cósmica– que habrían de ocurrir hasta el Apocalipsis. Aquellos, a su vez, eran inmutables, por lo que incluso los hechos que superficialmente parecían aleatorios eran en realidad la consumación de algo programado con anticipación y que, aunque no lo pareciera inmediatamente, siempre redundaba en un bien (Walsham, 2016, p. 26). En términos técnicos, la doctrina de la providencia estaba sostenida por las ideas de conocimiento y de poder. Dios conocía el porvenir porque Él lo había establecido mediante su omnipotencia. Más importante aun, a pesar de ser considerado como un ser celestial humanamente inconcebible, era también una presencia inmanente que intervenía constantemente para garantizar el cumplimiento del patrón decretado (Walsham, 2003, pp. 8-10). Lejos de actuar como un terrateniente absentista o un relojero que luego de darle cuerda a su máquina decidió retirarse de la escena, era una emanación continua de su poder la que sostenía al Universo (Harvey, 2006, p. 497).

Esta forma de entender el providencialismo alcanzaba una de sus expresiones más sofisticadas en una particular concepción de la soteriología. Una de las marcas idiosincrásicas de la teología calvinista fue el vínculo entre la providencia y la predestinación (Walsham, 2003, p. 15). Más precisamente denominada doble predestinación, era un conjunto de ideas que aseguraba que Dios había dividido a la humanidad desde el comienzo de los tiempos en dos grupos inmutables: por un lado, los elegidos para salvarse y compartir eternamente con Él un lugar en la Corte Celestial; por otro, los condenados a agotar su existencia en el infierno. Este decreto divino no descansaba en los méritos de los humanos, por lo que estos nada podían hacer para pertenecer a uno u otro conjunto, lo que lo colocaba en las antípodas de la doctrina católica del libre albedrío y la salvación por medio de las obras (Durston y Eales, 1996, p. 7). La centralidad de la predestinación para la teología de la Iglesia de Inglaterra se observa en su inclusión en los ya referidos *Thirty-nine Articles of Religion*, documento que sentó las bases de lo que aquella institución creía y defendía como verdades irrefutables

⁹ Acerca de la historiografía del puritanismo, se recomienda consultar: Cosby (2008, pp. 297-314). Para un trabajo de síntesis reciente: Winship (2019).

(Bremer, 2006, p. 314).¹⁰ De esta manera, quienes se encontraban atravesando sus días finales, lo máximo que podían aspirar era a confiar en que se encontraban entre los que se salvarían, aunque nadie podía estar realmente seguro de ello (Karant-Nunn, 2010, p. 202). Esta preocupación particular de una etapa específica de la existencia humana en verdad atravesaba la totalidad de la vida, ya que formaba parte del clima social y cultural de la época la creencia en que se estaban viviendo los días inmediatamente anteriores a la Parusía (Clark, 1997, p. 325; Almond, 2008, p. 70).

Los teólogos en los tratados académicos se esforzaban por presentar la predestinación no como una fuente de ansiedad sino de tranquilidad para los fieles debido a que, al no depender su salvación de la virtud propia sino de una decisión tributaria de la inescrutable voluntad del Creador, únicamente restaba depositar la confianza en ella, que siempre actuaba de manera justa (Wallace, 2006, p. 493). Sin embargo, por fuera de los textos y las prescripciones, la realidad se presentaba más compleja. Los argumentos de la elite religiosa podían en ocasiones resultar contra-intuitivos. Los seres humanos no podían hacer nada para modificar su destino eterno decretado por Dios. Si fueron elegidos para la salvación, en algún punto se arrepentirían de sus pecados y responderían a la irresistible gracia de Cristo, la cual experimentarían externa e internamente. Con todo, si su destino era el infierno, también podrían mostrar contrición auténtica, mas no acudir a un llamado divino que no se había producido (Ryrie, 2013, p. 27). De esta manera, una doctrina que los expertos en las Escrituras llamaban a ver como fuente de tranquilidad, podía ser ponderada como causa de incertidumbre. Fruto de ella, a finales del siglo XVI, un considerable número de ingleses eran acosados por el miedo a estar irremediamente condenados. Incluso cuando se arrepentían y reconocían sus pecados existía la posibilidad de no ser uno de los escogidos. En relación con esto último, una de las mayores preocupaciones era confundir *'assurance'* (certidumbre) con *'security'* (seguridad). Mientras que la primera era el convencimiento piadoso y fundado en la experiencia de estar predestinado a la vida eterna, el segundo era lo mismo, pero a partir de bases endebles y sin sustento en la fe (Ryrie, 2013, pp. 23 y 44). De aquí podía surgir una tensión entre la desesperanza de quienes no se creían dignos de ser escogidos por Dios y la complacencia de quienes se sentían dentro del colectivo escogido sin necesidad de llevar adelante la piedad rigurosa que era su signo (Winship, 2006, p. 315).

El problema de la desesperanza y su vínculo con la teología de la doble predestinación ha recibido particular atención por parte de los historiadores a lo largo del siglo XX y continúa despertando interés hasta el presente. Autores como John Stachniwski (1991), Julius Rubin (1994) y más recientemente James Simpson (2019) han destacado la naturaleza inherentemente angustiante de la doctrina calvinista, tendiente a generar una desesperación de carácter existencial en los fieles. En las interpretaciones más extremas, incluso, aquella fue asociada directamente con una propensión al suicidio. Argumentos en el sentido contrario pueden hallarse ya en las clásicas investigaciones de William Haller (1938) y Michael Walzer (1965). Más cercano en el tiempo, Christopher Hill (1993) reseñó críticamente el libro de Stachniewski, advirtiendo sobre una selección de fuentes tendenciosa por parte de aquel para probar su hipótesis. Menos beligerantes, Collinson (2003), Thomas (2009) y Ryrie (2013) reconocen la preocupación soteriológica, pero rechazan una generalización de las ansiedades más extremas volcadas en algunas autobiografías personales al considerarlas propias de un sector minoritario de los fieles. En su análisis del caso del protestante italiano Francesco Spira, cuya historia de apostasía frente a la inquisición en Venecia circuló en Inglaterra en el periodo comprendido por este artículo, Michael MacDonald (1992) definió a la desesperanza como una sensación avasallante de rechazo por parte de la

¹⁰ Para el desarrollo de la reforma durante los primeros años del reinado de Isabel Tudor, consultar: Collinson (2003, pp. 87-118), MacCulloch (2001, pp. 24-104), Doran (1994).

divinidad, la cual daba lugar a la culpa y la impotencia. En este sentido, Ryrie explica que la desesperanza era asociada por los contemporáneos de Holland no a doctrinas religiosas como la predestinación, sino a Satán. Era una de las formas más consumadas que el Adversario tenía para tentar y engañar a los humanos (Ryrie, 2013, p. 32). Significativamente, Holland no menciona la desesperanza (*despair*) en ninguno de los dos trabajos considerados; la emoción que despierta su interés y de la que da cuenta es otra. Su teología, de hecho, enfatizaba que las tentaciones satánicas ocurrían únicamente porque Dios lo permitía (Méndez, 2020, pp. 139-290).

El miedo, entonces, era una emoción cardinal para la mayor parte de los puritanos; se vinculaba con áreas centrales de su existencia terrenal y la que vendría después de la muerte. Holland, que era teólogo, pero también un pastor en constante contacto con las inquietudes espirituales de su feligresía, no consideraba que ese sentimiento fuera necesariamente nocivo. No avalaba, como muchos de sus colegas, la creencia en que el temor fuera uno de los signos que distinguiesen a los réprobos de los justos (Opt Hof, 2016, p. 223; Karant-Nunn, 2010, pp. 204-205). Al menos no en todos los casos. Los protestantes, especialmente los puritanos, prestaban considerable atención a sus emociones: esperaban encontrar a Dios en ellas. Por ello, lejos de buscar suprimirlas, intentaban disciplinarlas, hacer de ellas guías en el camino de la santidad. Eran, pues, herramientas, no obstáculos (Ryrie, 2013, pp. 17 y 40). Incluso el miedo. De esta manera, en sus tratados sobre brujería y la peste, Holland buscó diferenciar los aspectos útiles y peligrosos del temor, discriminando claramente adónde había que dirigirlo y hacia dónde era pecaminoso hacerlo.

Resulta difícil exagerar la urgencia que para un eclesiástico de la modernidad temprana como Holland tenía una correcta interpretación de fenómenos como las plagas y la brujería. En el caso de las primeras, los textos que las describían tenían un tono marcadamente religioso. A diferencia de las enfermedades no epidémicas, las pestes universales de la época eran vistas como la sobrecogedora revelación de la ira divina (Kocher, 1950, p. 12). Tanto en Europa continental como en Inglaterra, los padecimientos contagiosos que afectaban a una gran cantidad de personas eran consideradas como una de las “tres flechas divinas” –las otras dos eran la guerra y la hambruna– que el Todopoderoso lanzaba periódicamente contra los humanos (Walsham, 2003, p. 156). En este sentido, las víctimas de las plagas eran más que simples cuerpos enfermos, eran la manifestación de la palabra de Dios en el físico de las personas. Los aspectos crueles y deteriorados que tomaban los contagiados eran la marca del juicio de la deidad, que lejos de ser uno individual al paciente, lo era a todo el conjunto social (Totaro, 2011, pp. 7-9). Algo semejante ocurría con la brujería. Las calamidades colectivas (sequías, granizadas, naufragios) y personales (muerte, enfermedad, infertilidad, destrucción de bienes) causadas por los brujos eran permitidas por Dios como una advertencia frente a concupiscencia humana. El mal que provocaban quienes habían jurado lealtad a Satán servía para castigar a los impiadosos y probar la fidelidad de los justos (Sharpe, 2017, pp. 67-68). Los brujos eran instrumentos diabólicos, pero sólo porque el Creador permitía que tal alianza, y los efectos devastadores de la misma, tuviesen lugar (Clark, 1997, pp. 448-449).¹¹ Así, en un universo cultural marcado por el providencialismo, la brujería y la peste destacaban particularmente por su conexión directa con la divinidad.

En coherencia con lo mencionado, al atestiguar los daños producidos por la peste en sus estallidos de 1593 y 1603, Holland señala que aquella era una enfermedad híbrida. Por un lado, era un padecimiento de tipo natural, ya que de lo contrario los infectados no podrían “ver mermar sus síntomas o curarse gracias a remedios

¹¹ Más allá del texto de Clark, en relación a los fundamentos intelectuales de la caza de brujas en Europa entre los siglos XV y XVIII, ver: Goodare, Voltmer y Willumsen (2020), Machielsen (2020), Levack (2006, pp. 30-73).

naturales”. Por el otro, descansaba en “causas secretas” –entendiendo por ello diabólicas– que los médicos no podían sanar con medicinas tradicionales. Sea como fuere, la causa última era la divinidad ya que los “espíritus malvados eran los mensajeros e instrumentos de sus propósitos” (Holland, 1603, p. 72).¹² De modo similar, en su texto dialógico sobre la brujería, el personaje Teófilo sentencia con claridad:

La multitud está en un gran error, Mysedamon, acerca de que los brujos tienen poder para poner el mundo cabeza para arriba a su placer. La verdad no se acerca a ello en nada, ya que como señalé anteriormente, no son más que instrumentos de Satán, y no pueden realizar ninguna maravilla sin él. Y en cuanto al poder de Satán, está limitado por Dios (Holland, 1590, p. 51).¹³

Por lo tanto, los portentos de los brujos en realidad son los del demonio, mientras que el poder de este “es débil sin la fuerza que el Señor la da para ejecutar su voluntad” (Holland, 1590, p. 56).¹⁴

Esta forma de entender las pestes y la brujería es crucial para analizar las respuestas emocionales que Holland aprobaba frente a ellas. Cuando la divinidad elige “visitar” a la humanidad por medio de “espíritus impuros, pestes, guerras y hambrunas”, los auténticos cristianos tienen que dirigir su atención “más allá de las causas secundarias como el invierno, el verano, el frío, el calor o la humedad” y centrarse en la “poderosa mano de Dios” (Holland, 1603, pp. 75-76).¹⁵ Por ello, el teólogo parafrasea el Salmo XCI y ordena “no tener miedo a esa gran destructora que es la peste, la cual mata a muchos de día y de noche”. Aun cuando “mil cayeran de un lado y diez mil del otro” la opción piadosa era “solicitar a Dios su defensa y rescate” (Holland, 1603, p. 83).¹⁶ De esta manera, pareciera que el miedo es una emoción abiertamente rechazada por nuestro autor, al menos como una estrategia ortodoxa frente a situaciones extremas. Sin embargo, el planteo presenta matices importantes. De acuerdo a lo escrito en *Spirituell Preservatives*, Dios protege bajo su ala a quienes confían en Él y usan su Palabra como espada y escudo, pero también a quienes “con miedo acuden a él” en los tiempos de pestilencia (Holland, 1603, p. 2).¹⁷ El miedo, entonces, era un camino hacia Dios. Tanto, que no sólo servía como cura una vez que las calamidades habían ocurrido, sino también como estrategia

12 “Of this third and last kinde I iudge to bee our common plague and pestilence at this day. My reasons are: First it is partly naturall; for if there were here no naturall cause, then those whom the plague hath infected, cannot doubtlesse so much as bee cased; much lesse healed by naturall remedies: but this second to bee very false, our common sence and experience dayly teacheth vs. Secondly, it must haue also some secret cause: for the learned, as I haue before noted, cannot finde it to arise of any elementall qualitie in nature. But my greatest and surest ground is this, the word of the Lorde speaketh it plainly, that the wicked spirits are his messengers, and his instruments for this purpose”. Es importante no perder de vista que si bien el providencialismo era la interpretación ortodoxa defendida por la corporación teologal, no era la única existente. Los eventos catastróficos como las epidemias podían ser interpretados como un giro del azar, el destino, la fortuna o el curso ordinario de la naturaleza funcionando de manera autónoma. Así, la visión basada en una figura rectora que seguía un plan que ella misma había establecido competía con otras cuyo origen era pre-cristiano (Thomas, 1991, p. 91; Walsham, 2016, p. 23).

13 “The multitude is in this grosse error Mysedaem, that witches haue power to turne the world vpside down at their pleasure: but the trueth is, it is nothing so. for, as I taught thee before, they are but Sathans instruments, and can not worke these wonders without him, and as for Sathans power also, it is limited by the Lord”.

14 “As for Sathans might, it is but weake: if the Lorde graunt him not strength to execute his will”.

15 “Of all the premises let vs conclude, that wee must in this visitation of the Lorde, principally lift vp our mindes aboute the secundarie causes, Winter, Sommer, colde, heate, drought, moisture, all the elementarie qualities, and fasten our eyes vpon the mightie hand of GOD, who, when, and where it pleaseth him, sendeth foorth his raunging hunter, this olde Dragon, these venomous Aspes, and bloodie Lyons, Sathan and his wicked spirites against vs, as in the warres and famine, so likewise in the pestilence”.

16 “Be not afraid, saith the Prophet in this Verse, of that great destroyer the pestilence, which killes so many by day and by night. No nor yet feare not (I say) albeit a thousand of thy neighbours or companions fall on the one side, and ten thousand on the other side, for thou shalt bee free: onely be strong in faith, and watch wisely ouer thine owne wayes, calling mightily vpon God for his defence and deliuerance”.

17 “Which do watchfully wait vpon him, in all reuerence, in all their waies, which wholly hang vpon him, as vpon their Almighty Father in loue, in faith, and feare, which call vpon him in all their troubles”.

preventiva. En su tratado sobre la brujería puede leerse que el Creador enseña “a tener pavor, miedo y evitar” los pecados más graves y así eludir castigos como la hechicería (Holland, 1590, p. 49).¹⁸

La última oración sirve como introducción a una cuestión no menor. Debido a su rol social, la educación era un aspecto fundamental para Holland. El miedo era algo que debía enseñarse; formaba parte del acervo emocional que los pastores debían utilizar para la guía de los fieles. Específicamente, el miedo a Dios era algo que debía “meterse a fuerza de golpes en la mente” de las personas, ya fueran de la élite o de los sectores populares (Holland, 1590, pp. 6-7).¹⁹ Pero esta suerte de obligación moral cristiana no era exclusiva de los ministros de la Iglesia de Inglaterra; correspondía a todos los que tuvieran una posición de poder, como ocurría con los padres en el núcleo familiar. El paterfamilias protestante modélico debía enseñar los “sagrados cimientos de la religión”, entre los que se encontraba “el miedo a Dios”. La correcta educación no se agotaba en mantener a sus dependientes fuera de los vicios obvios como el teatro y los juegos de azar. Holland llamaba a que “esposas, niños y sirvientes” recibieran de su amo los instrumentos para ser personas temerosas de su Creador (Holland, 1603, *Epistle to the reader*).²⁰

En este sentido, poco puede sorprender la representación positiva que Holland hizo del patriarca veterotestamentario Job. De acuerdo al relato bíblico, el Adversario le sugiere al Todopoderoso que el amor y fidelidad que Job le profesaba eran únicamente el resultado de la fortuna material y la riqueza espiritual con la que había sido bendecido a lo largo de su vida hasta ese momento. Para poder probar el punto, el primero recibe permiso del segundo para destruir los bienes y propiedades del humano, así como también para exterminar a su familia y plagar su propio cuerpo con enfermedades. Pese a las terribles circunstancias que le fueron impuestas, el protagonista de la historia soportó el suplicio manteniéndose firme en su fe. Además de destacar la fe de Job, el autor inglés subrayó como una de sus virtudes más elogiadas el “temor y la reverencia a Dios” (Holland, 1590, p. 60).²¹ El miedo era lo que sostenía la paciencia con la que resistió los ataques del Príncipe de las Tinieblas, puesto que aquello frente a lo que había que sentir terror era únicamente el poder divino. Si la deidad permitía que los embates del Maligno tuvieran lugar, entonces, aquellos eran lo correcto. Job era ejemplar como hombre justo y piadoso por “temerle a Dios y esquivar el mal” (Holland, 1590, p. 62).²²

En el contexto de lo que se ha analizado hasta aquí, cuando el autor habla de eludir lo maligno alude a la imperiosa necesidad de evitar cualquier desvío del recto camino en relación al miedo. Más específicamente, advierte que esta emoción, además de facilitar un acercamiento a Dios, también es una vía rápida hacia los peores pecados. De acuerdo con la tradición reformada, el Primer Mandamiento del Decálogo ordenaba no adorar a otros dioses. Más allá de sus implicancias más evidentes, este

18 “For those sinnes which God would haue vs most to dread, to feare, & to auoide, he warneth vs of them many waies, by his Worde, by examples, and by his iudgements from heauen against them”.

19 “Wherefore (saith be) to avoid these euills (meaning Sathanicall artes of magick and witchcraft) the lawe of God must be often preached, & the feare of god beaten into mens minds, of high, meane, and lowe estate, and aboute all things they must haue faith in good wrought in them”.

20 “Teach al your family the holy grounds of religion, the feare of the Lord, for so ye are bound to do: if ye doubt of this, aske the Lord and he shall tell you. But alas, most of you miserable people, neither can teach, nor will learne any good: Nay, it is to be feared, you teach your wiues, children and seruants, all the euill you see, heare, & know, euery where practised in the World”. De acuerdo con Stephanie Tarbin, estas ideas también colaboraron en apuntalar la obediencia que los miembros de la unidad doméstica debían al varón a cargo (Tarbin, 2015, pp. 106-107).

21 “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”.

22 “as appeareth notably in Iobs example, for he being an upright and iust man, one that feared God and eschewed euill, Sathan might well spurne at him”.

pilar central de la fe cristiana se relaciona con la cuestión emocional, ya que puede ser entendido como una advertencia acerca del peligro de dirigir sentimientos hacia donde no correspondía. En este sentido, Holland apunta que en los momentos donde el carácter de los hombres es probado, los malvados no copian la confianza de Job en su Creador sino que corren a buscar “refugio y confort” en otras criaturas, entre ellas, “el mismísimo Satán” (1603, p. 8).²³ Teniendo en cuenta los temas abordados en los tratados escogidos, uno de los momentos de prueba por antonomasia eran las enfermedades. No sólo en el caso de la peste sino en el de cualquier clase de padecimiento físico, los sufrientes deben esforzarse por “discernir las causas y el origen de su condición”. Recurriendo al “ayuno, el llanto y la fe” deben solicitar la protección divina para poner fin a sus padecimientos. Si nada de eso arroja los resultados deseados, es recomendable recurrir a la ayuda de los médicos, puesto que más allá de que todo lo que ocurre sigue el decreto divino, su responsable no remueve la posibilidad de “recurrir a medios ordinarios y legales para salvar una vida”, y hasta es un pecado “dar la espalda a la ayuda que Dios nos ha dejado en la naturaleza” (Holland, 1603, pp. 174-175 y 184).²⁴

Con todo, los hombres comienzan a alejarse de este ideal cuando dejan de confiar en Dios o sus soluciones y dan paso a “falsos, tontos, vanos y perversos miedos” (Holland, 1603, p. 185).²⁵ Estos “temores pecaminosos” producen un mayor número de males, dando origen a una especie de círculo vicioso. Una de las primeras expresiones de aquellas indeseables emociones son las “conciencias profanas”, que se manifiestan en ideas horrorosas y temblores producto del pavor y que hallan su conclusión en “blasfemias extremas” contra el Creador y “pensamientos de muerte” (Holland, 1603, p. 112).²⁶ Más allá de estas faltas, de por sí graves, el miedo mal orientado tenía como mayor peligro buscar soluciones en “Satán y sus artes”, en alusión a la brujería. De acuerdo con la corriente principal del pensamiento demonológico inglés de la modernidad temprana, los sanadores y curanderos conocidos como *wise folk* que afirmaban tener habilidades apotropaicas de tipo mágico debían ser considerados y castigados como brujos tanto como quienes practicaban magia nociva, ya que lo que definía a la brujería era la existencia de un pacto con Satanás (Méndez, 2020, pp. 477-592). Por ello, quienes acudían a aquellos eran “miserables que cometían el más horrible y espantoso pecado”, y buscaban soluciones en la misma serpiente que los había picado, puesto que como sentencia la Biblia “Satán no puede expulsar a Satán” (Holland, 1590, p. 48).²⁷ Así, en lugar de inspirarse en Job lo hacían en otro personaje bíblico, Saúl, quien supo visitar a la bruja de Endor para conocer anticipadamente el desenlace de su próxima batalla con los filisteos. Como ocurrió con el primer rey de Israel, quienes consultan con brujos deben ser objeto de “gran condena”, puesto que los que practican la brujería y los que buscan en ellos respuestas son “culpables de la misma impiedad” (Holland, 1590, p. 53).²⁸

23 “Where first wee are to learne, how louingly the holy Ghost doth warne vs, to cleave vnto God, and to perseuere in his holy worship in afflictions, in time of triall, wherein the wicked runne to any of the creatures, rather then to God, yea sometimes to Sathan himselfe, before they seeke any refuge or comfort in the Almightye”.

24 “This argument is not good: for Gods decree doth not take away ordinarie and Page 175 lawfull meanes to saue life”. “And lastly, when thou hast vsed al the meanes before shewed, for thy spirituall helpe and comfort, thou must neglect no ordinance nor helpe of God in nature, both for thy cure and preseruatiō”. Es importante, destaca Holland, no invertir el orden, es decir, no buscar primero la ayuda de un practicante de medicina, ya que estos podían curar el cuerpo, pero el alma seguiría enferma y el problema original quedaría sin resolver (1603, p. 184). Sobre la relación entre Dios y medicina en la Inglaterra isabelina, véase: Kocher (1950, pp. 3-29).

25 “That so thou maist auoyde false, foolish, vaine, and wicked feares, and cheerfully standing in thy place”.

26 “Lastly, these are most fearfull signes of a most wicked prophane conscience: to haue some notable horror of minde, and trembling of bodie, when some of Gods iudgements appeare: blasphemies in great extremities and passions of death”.

27 “I am assured, Mysodaemon, that such miserable people commit a most horrible & dreadfull sinne, that they are iustly brought into Sathas snares, for the contempt of God & his word, that they seeke helpe of the same serpent that stung them, that against the knowne principle of the Gospel they would haue Sathan to drive out Sathan”.

28 “He which practiseth witchcraft, and he that seeketh helpe therby, are both alike guiltie of the same impietie, and

Este tipo de miedo, que impulsa a las personas a relacionarse con el demonio, nuestro autor lo asocia con la incredulidad religiosa.²⁹ Citando el libro del Apocalipsis (21: 7-10), advierte a sus lectores que “los cobardes, los dubitativos, los asesinos, los hechiceros, los idólatras y los mentirosos arderán en fuego y azufre durante su segunda muerte” (Holland, 1590, p. 1).³⁰ Una década después, profundizó esta idea asociando a quienes caían presos del miedo con otros grupos indeseables desde el punto de vista protestante. El dolor de los que se vinculan con brujos “no proviene de la conciencia que surge del miedo a la presencia de Dios o de sus juicios, sino que es un lamento que procede del miedo a necesidades externas y mundanas de la vida presente” (Holland, 1603, p. 101).³¹ Por ello, muchos ateos, bestias profanas y sacerdotes papistas “hablan con Satán para, equivocadamente, querer removerlo del lugar a donde fue enviado por Dios” (Holland, 1603, pp. 69-70).³²

Frente a actos (y emociones) tan reprobables, la cuestión del castigo no era menor. La pena más inmediata era de tipo social. Quienes temían más a otras criaturas debían ser objeto de burla y escarmiento público, mientras que los que temían a su Creador merecían reverencia y respeto (Holland, 1590, p. 79). No obstante, el escarmiento deseable era uno mucho más duro y mostraba nuevamente los vínculos entre la peste y la brujería. Al enumerar las causas que provocaban las epidemias, Holland destaca el resentimiento de la divinidad frente a la lentitud de los magistrados a la hora de aplicar la fuerza de la ley para hacer cumplir todos sus mandamientos y órdenes. Cada vez que la espada de la justicia demoraba, las armas divinas (hambre, guerra y peste) estaban listas para ser desenfundadas (Holland, 1603, p. 45-46).³³ En su tratado sobre brujería, el mismo autor recuerda que la ley bíblica expresada en Éxodo 22:18 ordenaba “no dejar con vida a ninguna bruja” (Holland, 1590, p. 37).³⁴ No extraña, pues, que en una época donde los brujos parecían multiplicarse infinitamente y el Tiempo acercarse a su fin, el teólogo presionara a las autoridades judiciales del reino para “llenar su corazón con el Espíritu Santo” para descubrir y extirpar el “horrible pecado de brujería” (Holland, 1590, p. 89).³⁵ El buen magistrado, entonces, debía ser un “hombre de coraje” y, al mismo tiempo, “temeroso de Dios” (Holland, 1590, p. 86).³⁶ La demostración más cabal de ese miedo positivo, deseable y necesario era “extirpar del reino este pecado” (Holland, 1590, p. 81), uno que encontraba una de sus fuentes en temores impíos, injustificados e indeseables.³⁷

before God subject to the same punishment”.

29 Esta afirmación vuelve a llamar la atención hacia la diferencia entre la desesperanza y el miedo. La primera consistía en abrazar las tentaciones demoníacas que inclinaban a las personas a considerar como completamente imposible estar incluidos entre los escogidos. Lo cual, llevado a su conclusión más extrema, era una forma de rechazar a Dios. El miedo, en cambio, aunque peligroso, podía ser también un camino hacia el creador.

30 “The fearefull and vnbeleueing, and the abhominable, and murtherers, and whoremongers, and sorcerers, and idolaters, and all lyars shall haue their part in the lake which burneth with fire and brimstone, which is the second death”.

31 “This grieffe is no grieffe of conscience, arising of the feare of Gods presence or judgements, but a sorrow which doth proceed from a feare of some worldly and externall wants in this present life”.

32 “I see no warrant we haue to talke or question with Sathan: for hee is the Lords executioner, hee hath sent him; what authoritie then haue wee to commaund him to depart, where God hath sent him”. Sobre el anticatolicismo en la Inglaterra reformada, véase: Álvarez Recio (2006) y Marotti (1999).

33 “For where the Lordes Lieutenants and keepers of his couenant the magistrates are slow to draw forth the sword of iustice, there the Lord telleth vs he will draw forth his owne swords of famine, warres, and pestilence”.

34 “The lawe is, Thou shalt not suffer a witch to liue”.

35 “And so to enflame their hearts with his holy spirit, that they may moste diligently put the same in practise, as for the discouery, confusion, & extirpation of al sinnes, so more particularly, & most carefully of these most horrible, dreadfull, & detestable sinnes of witchcraft and sorcery, &c”. Los reclamos a los jueces no se agotaban allí. El pastor puritano también les exigía el cierre de los teatros, “cuna de prostitución e impureza” (“the nurceries of whoredome and uncleannesse”) que corrompía a Londres para volver a ganar el favor divino y acabar con la peste (Holland, 1603, p. ix).

36 “The magistrates (saith the Lord) must be men of courage, men fearing god, men dealing truly, men hating couetousnes”.

37 “To banish this sinne out of their kingdomes & common wealthes”.

Reflexiones finales: comunidad emocional, miedo y soteriología

Apoyándose en la perspectiva cognitiva para el estudio de las emociones, Rosenwein recuerda a sus lectores que aquellas son evaluaciones inmediatas de objetos o situaciones como positivos o negativos para uno mismo. Las emociones se basan en el interés propio y se conectan con valores y objetivos de las personas que las sienten (Rosenwein, 2010a, p. 832). Sin embargo, esos valores y objetivos son sociales, se incrustan en el contexto en el que el sujeto existe. Así, las emociones llevan a negociar los límites entre ese sujeto y su entorno; alinean a los individuos con sus comunidades (Bourke, 2003, p. 124). El lenguaje de los sentimientos y experiencias está imbuido de identidades y prescripciones sociales (Boddice, 2018, p. 31). De allí la necesidad de pensar la ya mencionada categoría analítica de “comunidades emocionales”. Estas presentan similitudes con otras formas de agrupación o asociación como familias, barrios, sindicatos, instituciones educativas, monasterios o fábricas. No obstante, las definidas por Rosenwein permiten a los investigadores descubrir lo que distintos grupos humanos consideran valioso o nocivo para ellos, ya que es en relación a ello que las emociones se expresan. Las comunidades basadas en sentimientos también facilitan saber cuáles se esperan, se alientan, se toleran o deploran. Incluso conceden la oportunidad de saber cómo era válido expresarlas (Rosenwein, 2010b, pp. 11-12). Aún en tiempos de trauma, como los que atravesaba la Inglaterra que conoció Holland, la cual se caracterizaba por el aumento del número de brujas condenadas, epidemias, conflictos religiosos y profundas transformaciones socioeconómicas, las convenciones sociales regulan la manifestación de las emociones (Wikan, 2008, p. 281).

En base a estas ideas es que hemos considerado que una de las formas para aproximarnos al estudio del puritanismo inglés sea a partir de considerar a sus miembros como una comunidad emocional. Irónicamente, una de las características del estereotipo que se construyó sobre los puritanos en la Inglaterra temprana moderna –y que aún goza de cierta buena salud– era la frialdad y aridez de sus emociones (Ryrie, 2013, p. 20). Esta percepción puede vincularse con parte de lo que más arriba se ha mencionado como “*ethos* puritano”. En relación con el providencialismo, Alexandra Walsham advirtió sobre el difuso límite entre la adecuada confianza en la protección divina y un determinismo de origen pagano; entre la sumisión a la voluntad del Creador y un estoicismo descuidado frente a lo que podía percibirse como un azote incontrolable (2003, pp. 158-159). Desde su punto de vista, los clérigos ingleses convivían con una feligresía compuesta por una mayoría de “cristianos débiles” que luchaban por reconocer en ellos algún signo de encontrarse entre los escogidos para la salvación (Winship, 2001, p. 470).

Sin embargo, recientes interpretaciones han planteado que son las emociones las que podrían dar testimonio –incluso ser la única evidencia reconocible– de encontrarse en el grupo de los justos. La correcta lectura e interpretación de sus sentimientos podía ser el tamiz a partir del cual los puritanos juzgaban cómo la revelación universal se aplicaba a ellos personalmente. Los cristianos que desatendieran sus emociones corrían el riesgo de bloquear voluntariamente el único medio además de las Escrituras a través del cual podían acceder a la voz de Dios (Ryrie, 2013, p. 41). En otras palabras, frente a la doctrina de la doble predestinación, las emociones eran un medio privilegiado para reconocer en uno mismo la fe que sostenía la certidumbre (*assurance*) en la salvación.³⁸ Holland ciertamente así lo creía. En *Spiritual Preservatives against the Pestilence* explica que “los ateos, hipócritas y hombres carnales” vivían en un estado de

³⁸ Sobre este punto resulta oportuno aludir al libro de Charles Lloyd Cohen (1986), quien en su análisis de la psicología de la experiencia religiosa puritana señala el carácter afectivo del proceso de conversión de los santos, y el vínculo entre aquel y la teología de Teodoro de Beza, reformador calvinista de especial influencia en Inglaterra durante los siglos XVI y XVII.

embriaguez como si hubiera en ellos un “veneno mortal que sólo les permitía dormir y deleitarse en su sueño, además de brindarles la miserable seguridad de que todo está bien”. Lejos de ser una característica deseable, la paz previa a la humillación era sospechosa de ser diabólica (Holland, 1603, pp. 64-65).³⁹ Este pasaje se complementa con lo escrito pocos años antes en *A Treatise Against Witchcraft*, texto en el que afirmó que la vida de los santos es un perpetuo arrepentimiento, un doblegamiento perenne frente a la divinidad que se “deleita con aquellos que le temen” (Holland, 1590, pp. 62-63).⁴⁰ Por ello, las pestes debían leerse como un llamado al remordimiento y la contrición. Estas enfermedades no afectaban únicamente a los condenados, no eran ejercicios de “eugenesia moral” por parte del Creador (Walsham, 2003, p. 162). Al contagiarse también los destinados a la vida eterna, la divinidad “paternalmente advertía” a los suyos sobre la trascendencia de “atravesar sus sufrimientos con miedo” y evitar seguir el ejemplo de los réprobos (Holland, 1590, p. 55-56).⁴¹

La confianza en la salvación –como la propia salvación– no podía alcanzarse por méritos propios; era algo que se otorgaba a través de las emociones (Ryrie, 2013, p. 43). Más que una conciencia tranquila y adormecida, el teólogo inglés aclaraba que los píos con frecuencia pasaban por periodos de perturbaciones, a los cuales adjetivó como un “maravilloso pesar en el corazón nacido en el miedo al juicio divino, donde el alma sufre y está de luto hasta que Cristo la reconforta” (1603, pp. 100-101). Antes del Juicio Final, entonces, no podía haber lugar para el relajamiento (Karant-Nunn, 2010, p. 105). Los protestantes como Holland no estaban interesados en la normalidad o los ritmos espirituales constantes y rutinarios. Para ellos, una estasis semejante era una especie de muerte anticipada (Ryrie, 2013, pp. 409-410). El progreso que provenía a partir de enfrentar emociones como el miedo de la manera adecuada acercaba a la virtud y a la santidad, algo que acababa por ser considerado como evidencia de estar entre los predestinados. Holland hacía hincapié en esto cuando señalaba:

La fe en la providencia divina y la fe en la redención van de la mano. No podemos nunca confiarle nuestros cuerpos, si no creemos en Él con nuestra alma. Si dudamos de su favor en las cosas terrenales, más aún debemos dudar en las celestiales (1603, p. 22).⁴²

Enfermedades como la peste y el creciente poder de las brujas debían ser aceptadas con miedo al poder divino, eso se esperaba de quienes habían sido elegidos para salvarse. Los puritanos entendían que las “emociones sanas”, aunque esquivas, tenían el potencial de acercar a hombres y a mujeres a Dios (Schwanda, 2016, p. 72).⁴³ De esta manera, la deidad no colocaba sus pruebas *sobre* las personas sino *frente* a ellas. Lo que a primera vista eran obstáculos, en realidad eran muestra de su piedad; por ello, los justos debían recibirlos con una “sana mezcla de amor y miedo, y con corazones sanos caminar con sincera obediencia hacia Él” (Holland, 1603, p. 87).⁴⁴

39 “They are like men which haue drunke some deadly poyson, they can but sleepe and delight in sleeping, and yet perswade themselues in this miserable security that all is wel. Our Sauour rendereth a reason of this when he saith: Sathan watcheth them with all his strength, munition, armour, and with all violence, striuing to keepe blinde in this state all he can to the day of death. There can bee no true peace before Christ by his word and spirit cast forth Sathan out of the mindes and hearts of men: as long as men loue darkenesse, and hate light (...) the peace and sleepe is to be suspected to be Sathanicall”.

40 “The Lord is greatly delighted in them that feare him”.

41 “That he might fatherly forewarne his Saintes to passe their dwelling here in feare and with all diligence, to avoyde the contagion of the wicked with whome they haue any conversation”.

42 “Faith in Gods prouidence, and faith in the redemption goe together. We can neuer truly trust him with our bodies, if wee trust him not with our soules. And againe, if we doubt of his fauour in earthly things, we must needs much more doubt of the same in heauenly things”.

43 En un artículo reciente, Rosenwein rechazó que los “contextos del miedo” se caracterizaran por diferencias de género al interior del puritanismo (Rosenwein, 2018, p. 72).

44 “That so they may haue a holy mixture of loue and feare, and thereby sound hearts to walke in sincere obedience before him”.

Para concluir, la idea de una comunidad emocional puritana refuerza la noción de que el puritanismo y el resto de los protestantes ingleses no se distinguían por cuestiones doctrinales. Al momento de buscar los rasgos diferenciales, Paola Baseotto propone centrarse no en la teología, sino en la ya aludida “emocionología”, de acuerdo a la definición que de ella dieran Peter y Carol Stearns (Baseotto, 2012, p. 65). La historiadora italiana propone, pues, dejar de lado las aparentes diferencias conceptuales entre la noción de Rosenwein y la de Peter y Carol Stearns al señalar que en la Inglaterra isabelina y de los Estuardo existían dos comunidades emocionales principales (la de los puritanos y la de los anglicanos) que se distinguían en lo esencial por sostener normas y prácticas emocionales dispares.⁴⁵ La emocionología puritana era la que daba origen a esa comunidad emocional. La clave para comprender qué distinguía al puritanismo se encontraba, entonces, en el ardor con que vivían sus emociones.⁴⁶ Si bien parecen férreamente integradas en la naturaleza humana, aquellas sólo lo están de manera potencial, puesto que se aprenden, se calibran y se modifican en espacios y tiempos específicos (Mullaney, 2015, p. 17). La dotación de las emociones puede ser innata en términos biológicos, pero las vidas emocionales se configuran culturalmente.⁴⁷ Cada cultura ofrece un “guión” que sugiere y hasta impone cómo sentir y expresar las emociones, incluso el modo en que debemos pensar acerca de nuestros sentimientos y los de los demás (Wierzbicka, 1999, p. 240)⁴⁸. Acerca de esos guiones entre los calvinistas, Susan Karant-Nunn destacó que debían tener una correlación con la idea de un Dios que podía mirar el interior de las almas y discriminar si una emoción era genuina o no (Karant-Nunn, 2010, pp. 254-255). El autoconocimiento y el permanente escrutinio personal de acciones, pensamientos y sentimientos permitía no caer en las trampas de Satán (Baseotto, 2012, p. 66; Rylie, 2013, p. 471; Jones, 2016, p. 69).⁴⁹ De acuerdo con Holland, este incesante buceo en la profundidad del espíritu distinguía a los “rectos y devotos hombres temerosos de Dios” de quienes tienen “miedos brutos y penas mundanas por haber perdido la prosperidad”, pero también de quienes son “tan tontos que no temen a nada y creen que las amorosas advertencias del Señor son ordinarias” (1603, pp. vii y 156).⁵⁰ El miedo demostraba ser una emoción con un alto nivel de plasticidad, capaz de ser formada y reformada por instrucciones morales y la ideología (Corey, 2004, p. 43). Así, cuando estaba

45 Podría pensarse que Baseotto considera que los numerosos tratados teológicos, los centenares de autobiografías espirituales y las cartas o diarios personales de los puritanos no son registros pertenecientes a una elite, sino que cubren un espectro social vasto de la Inglaterra temprano-moderna, de modo que la noción de emocionología mantendría la condición de amplitud pretendida por los académicos que acuñaron el término.

46 Idea que refuerza la definición de Collinson en relación al puritanismo referida páginas más arriba.

47 Como señaló Keith Oatley: “Los genes nos proveen de un programa inicial que se escribe a sí mismo durante la interacción con el mundo. El traje que genéticamente se recibe es recortado a medida de acuerdo con las ideas y significados culturales de cada sociedad en particular” (2004, p. 34).

48 La existencia de reglas al interior de las comunidades emocionales le permitió a Jan Plamper plantear la cercanía entre el concepto de Rosenwein con la idea de “discurso” en Michel Foucault (2015, p. 69). De esta manera, como advierte Joanna Bourke, la historia de las emociones no puede ignorar las relaciones de poder (2003, p. 123). Sobre esto último, véase Reddy (2004, p. 42).

49 Estos procesos de introspección podrían ser considerados “prácticas emocionales”, a las que la antropóloga germano-estadounidense Monique Scheer definió como hábitos cotidianos que colaboran en alcanzar un cierto estado emocional. Esto puede incluir la búsqueda de un determinado sentimiento tanto como la modificación de uno que no es deseable (Scheer, 2012, p. 209). Sobre la influencia del demonio en la mente y el espíritu humano en el pensamiento demonológico reformado, véase: Oldridge (2010, pp. 30-56), Johnstone, (2006, pp. 60-106), Méndez (2020, pp. 216-226). Si bien excede los objetivos planteados para este artículo, cabría preguntarse si el miedo podía adquirir un carácter performativo entre los puritanos del periodo, al exigir la exhibición de ciertas actitudes frente al temor o la ausencia del mismo. Puede pensarse si algo así se encuentra detrás de las presuntas posesiones espirituales benignas, si aquellas respondían a la necesidad de sentirse escogido por la divinidad para la salvación, de confirmar la presencia del espíritu de la deidad en la propia persona. Frente a estos fenómenos, los teólogos y clérigos puritanos solían responder con desconfianza, definiendo a esas posesiones como una impostura, una enfermedad natural o la invasión por parte de una entidad preternatural maléfica que se hacía pasar por una bondadosa. Al respecto, véase Méndez (en prensa).

50 “A faithfull man, a godly man, a righteous man, watchfull ouer his wayes, a deuout man, fearing God”. “Manie haue a brutish feare & worldly sorow, & as it seemeth, because of the losse of long peace & prosperitie? but some again on the other side, are so foole-hardie, that they feare nothing, and thinke these louing warnings of the Lord to be but ordinarie and therefore not to be feared”. El puritanismo se hacía eco de la instrucción de Pablo en su segunda carta a los Corintios (13:5): “Examinense para comprobar si están en la verdadera fe”.

dirigido a Dios no era una emoción que pudiese ser evaluada como negativa, sino exactamente lo contrario. El miedo y el amor al Creador se confundían; así como también el primero era una de las vías en la construcción de la certeza de haber sido escogidos para la vida eterna.

Bibliografía

- » Almond, P. (2008). *The Witches of Warboys. An Extraordinary Story of Sorcery, Sadism and Satanic Possession*. Londres - Nueva York: I. B. Tauris.
- » Almond, P. (2011). *England's First Demonologist. Reginald Scot and 'The Discoverie of Witchcraft'*. Londres - Nueva York: I. B. Tauris.
- » Álvarez Recio, L. (2006). *Rameras de Babilonia. Historia cultural del anticatolicismo en la Inglaterra Tudor*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- » Baseotto, P. (2012). Theology and Interiority: Emotions as Evidence of the Working Grace in Elizabethan and Stuart Conversion Narratives. En J. Liliequist (Ed.), *A History of Emotions (1200-1800) (65-78)*. Londres - Nueva York: Routledge.
- » Benedictow, O. (2011). *What Disease was Plague? On the Controversy over the Microbiological Identity of Plague Epidemics of the Past*. Leiden: Brill.
- » Bjerg, María (2019). Una genealogía de la historia de las emociones. *Quinto Sol*, 23(1), 1-20.
- » Boddice, R. (2018). *The History of Emotions*. Manchester: Manchester University Press.
- » Bostridge, I. (1997). *Witchcraft and its transformations c. 1650-1750*. Oxford: Clarendon Press.
- » Bourke, J. (2003). Feature: Fear, Ambivalence and Admiration. *History Workshop*, 55, 111-133.
- » Bremer, F. (2006). Articles of Religion. En F. Bremer y T. Webster (Eds.), *Puritans and Puritanism in England and America. A Comprehensive Encyclopedia (313-315)*. Santa Bárbara: ABC Clío.
- » Clark, S. (1997). *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Clarendon Press.
- » Cohn, S. (2010). *Cultures of Plague. Medical Thinking at the End of the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- » Collinson, P. (1990). *The Elizabethan Puritan Movement*. Oxford: Oxford University Press.
- » Collinson, P. (2003). *Elizabethan Essays*. Londres: The Hambledon Press.
- » Collinson, P. (2006). *From Cranmer to Sancroft*. Londres: Hambledon Continuum.
- » Corey, R. (2004). *Fear. The History of a Political Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- » Cosby, B. (2008). Toward a Definition of 'Puritan' and 'Puritanism': A Study in Puritan Historiography. *Churchman*, 122(4), 297-314.
- » Doran, S. (1994). *Elizabeth I and Religion 1558-1603*. Londres - Nueva York: Routledge.
- » Durston C. y Eales J. (1996). Introduction: The Puritan Ethos, 1560-1700. En C. Durston y J. Eales (Eds.), *The Culture of English Puritanism, 1560-1700 (1-31)*. Nueva York: St. Martin Press.
- » Elmer, P. (2016). *Witchcraft, Witch-Hunting, and Politics in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press.
- » Frevert, U. (2011). *Emotions in History. Lost and Found*. Budapest - Nueva York: CEU Press.
- » Gaskill, M. (2013). Witchcraft Trials in England. En B. Levack (Ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America (283-299)*. Oxford: Oxford University Press.

- » Goodare, J., Voltmer, R., y Willumsen L. H. (Eds.). (2020). *Demonology and Witch-Hunting in Early Modern Europe*. Londres - Nueva York: Routledge.
- » Grell, P. (1990). Plague in Elizabethan and Stuart London: The Dutch Response. *Medical History*, 34, 424-439.
- » Haller, W. (1938). *The Rise of Puritanism: or, the way to the new Jerusalem as set forth in pulpit and press from Thomas Cartwright to John Lilburne and John Milton, 1570-1643*. Nueva York: Columbia University Press.
- » Harvey, K. (2006). Providence. En F. Bremer y T. Webster (Eds.), *Puritans and Puritanism in England and America. A Comprehensive Encyclopedia* (497-499). Santa Bárbara: ABC Clío.
- » Hill, C. (1993). Review: The Persecutory Imagination: English Puritanism and the Literature of Religious Despair. *Literature & History*, 2(2), 96-98.
- » Holland, H. (1590). *A Treatise Against Witchcraft*. Londres: John Legatt.
- » Holland, H. (1603). *Spiritual Preservatives against the Pestilence*. Londres: John Browne y Roger Jackson.
- » Johnstone, N. (2006). *The Devil and Demonism in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Jones, K. (2016). Thomas Goodwin and the 'Supreme Happiness of Man'. En A. Ryrie y T. Schwanda (Eds.), *Puritanism and Emotion in the Early Modern World* (47-69). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- » Karant-Nunn, S. (2010). *The Reformation of Feeling. Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*. Oxford: Oxford University Press.
- » Kocher, P. (1950). The Idea of God in Elizabethan Medicine. *Journal of the History of Ideas*, 11(1), 3-29.
- » Levack, B. (2006). *The Witch Hunt in Early Modern Europe*. Nueva York: Routledge.
- » Lloyd Cohen, Ch. (1986). *God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience*. Nueva York: Oxford University Press.
- » Lynch, A. (2017). Emotional Community. En S. Broomhall (Ed.), *Early Modern Emotions* (3-6). Londres - Nueva York: Routledge.
- » MacCulloch, D. (2001). *The Later Reformation in England, 1547-1603*. Nueva York: Palgrave.
- » MacDonald, M. (1992). The Farefull Estate of Francis Spira: Narrative, Identity, and Emotion in Early Modern England. *Journal of British Studies*, 31(1), 32-61.
- » Macfarlane, A. (1999 [1970]). *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*. Londres: Routledge.
- » Macfarlane, A., Harrison, S. y Jardine, C. (1977). *Reconstructing Historical Communities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Machielsen, J. (Ed.). (2020). *The Science of Demons. Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*. Londres - Nueva York: Routledge.
- » Marotti, A. (Ed.). (1999). *Catholicism and Anti-Catholicism in Early Modern English Texts*. Basingstoke - Londres: Palgrave Macmillan.
- » Matt, S. y Stearns, P. (2014). Introduction. En S. Matts y P. Stearns (Eds.), *Doing Emotions History* (1-16). Urbana - Chicago: University of Illinois Press.
- » Méndez, A. (2012). Las Brujas imposibles: la teología de Reginald Scot. Escepticismo radical y distanciamiento de la divinidad. *Tiempos Modernos, Revista de Historia Moderna*, 7(24), 1-31.

- » Méndez, A. (2020). *El infierno está vacío. Demonología, caza de brujas y reforma en la Inglaterra temprano-moderna (s. XVI y XVII)*. Valencia: Publicacions Universitat de València.
- » Méndez, A. (En prensa). Endemoniados, impostores o enfermos. Discernimiento de espíritus en los tratados demonológicos de la Inglaterra reformada (1580-1630). *El futuro del pasado. Revista electrónica de historia*, 12.
- » Mullaney, S. (2015). *The Reformation of Emotions in the Age of Shakespeare*. Chicago - Londres: The University of Chicago Press.
- » Oatley, K. (2004). *Emotions. A Brief History*. Maldon - Oxford: Blackwell Publishing.
- » Oldridge, D. (2010). *The Devil in Tudor and Stuart England*. Gloucestershire: The History Press.
- » Op't Hof, W. (2016). Puritan Emotions in Seventeenth-Century Dutch Piety. En A. Ryrie y T. Schwanda (Eds.), *Puritanism and Emotion in the Early Modern World (213-240)*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- » Plamper, J. (2015). *The History of Emotions. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- » Reddy, W. (2004). *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Rosenwein, B. (2002). Worrying About Emotions in History. *American Historical Review*, 107(3), 821-845.
- » Rosenwein B. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- » Rosenwein, B. (2010a). Thinking Historically about Medieval Emotions. *History Compass*, 8(8), 828-842.
- » Rosenwein, B. (2010b). Problems and Methods in the History of Emotions. *Passion in Context*, 1, 1-32.
- » Rosenwein, B. (2012). Theories of Change in the History of Emotions. En J. Lilliequist (Ed.), *A History of Emotions (1200-1800) (7-20)*. Londres - Nueva York: Routledge.
- » Rosenwein, B. (2018). Were Puritan Emotions Gendered? (New England, Mid-1600s). *Clio. Women, Gender, History*, 47(1), 67-91.
- » Rubin, J. (1994). *Religious Melancholy and Protestant Experience in America*. Nueva York - Oxford: Oxford University Press.
- » Ryrie, A. (2013). *Being Protestant in Reformation Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- » Scheer, M. (2012). Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History?) A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. *History and Theory*, 51, 193-220.
- » Schwanda, T. (2016). The Saints' Desire and Delight to Be with Christ. En A. Ryrie y T. Schwanda (Eds.), *Puritanism and Emotion in the Early Modern World (70-93)*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- » Sharpe, J. (1996). *Instruments of Darkness. Witchcraft in England 1550-1750*. Londres: Penguin.
- » Sharpe, J. (2017). The Demonologists. En O. Davies (Ed.), *The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic (65-96)*. Oxford: Oxford University Press.
- » Simpson, J. (2019). *The Reformation and the Illiberal Roots of Liberalism*. Cambridge - Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.

- » Slack, P. (1998). Responses to Plague in Early Modern Europe: The Implications of Public Health. *Social Research*, 55(3), 433-453.
- » Slack, P. (2012). *Plague. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- » Solomon, R. (1976). *The Passions*. Garden City: Anchor Press.
- » Stachniewski, J. (1991). *The Persecutory Imagination: English Puritanism and the Literature of Religious Despair*. Oxford: Oxford University Press.
- » Stearns, P. y Stearns, C. (1985). Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards. *American Historical Review*, 90, 813-836.
- » Stearns, P. y Stearns, C. (1986). *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History*. Chicago: Chicago University Press.
- » Tarbin, S. (2015). Raising Girls and Boys: Fear, Awe, and Dread in the Early Modern Household. En S. Broomhall (Ed.), *Authority, Gender and Emotions in Late Medieval and Early Modern England* (106-130). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- » Thomas, K. (1991 [1971]). *Religion and the Decline of Magic. Studies in the Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. Londres: Penguin.
- » Thomas, K. (2009). *The Ends of Life. Roads to Fulfilment in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press.
- » Ticineto Clough, P. (2007). Introduction. En P. Ticineto Clough y J. Halley (Eds.), *The Affective Turn: Theorizing the Social* (1-33). Durham: Duke University Press.
- » Totaro, R. (2011). Introduction. En R. Totaro y E. Gilman (Eds.), *Representing the Plague in Early Modern England* (1-34). Londres - Nueva York: Routledge.
- » Totaro, R. y Gilman, E. (Eds.) (2011). *Representing the Plague in Early Modern England*. Londres - Nueva York: Routledge.
- » Tyacke, N. (1987). *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism c. 1590-1640*. Oxford: Oxford University Press.
- » Wallace, D. (2006). Predestination. En F. Bremer y T. Webster (Eds.), *Puritans and Puritanism in England and America. A Comprehensive Encyclopedia* (491-493). Santa Bárbara: ABC Clío.
- » Wallis, P. (2006). Plagues, Morality and the Place of Medicine in Early Modern London. *The English Historical Review*, 121(490), 1-24.
- » Walsham, A. (2003). *Providence in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press.
- » Walsham, A. (2016). Deciphering Divina Wrath and Displaying Godly Sorrow: Pravidentialism and Emotion in Early Modern England. En J. Spinks y C. Zika (Eds.), *Disaster, Death and the Emotions in the Shadow of the Apocalypse, (1400-1700)* (21-43). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- » Walzer, M. (1965). *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge: Harvard University Press.
- » Wierzbicka, A. (1999). *Emotions across Languages and Culture: Diversity and Universals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Wikan, U. (2008). Passions as Cognitive and Moral Mistakes: The Case of Honor Killings in Europe. En M. Vandekerckhove et al. (Eds.), *Regulating Emotions: Culture, Social Necessity, and Biological Inheritance* (271-290). Maldon y Oxford: Blackwell Publishing.
- » Winship, M. (2001). *Weak Christians, Backsliders, and Carnal Gospellers: Assurance of Salvation and the Pastoral Origins of Puritan Practical Divinity in the 1580s*. *Church History*, 70(3), 462-481.

- » Winship, M. (2006). Assurance of Salvation. En F. Bremer y T. Webster (Eds.), *Puritans and Puritanism in England and America. A Comprehensive Encyclopedia* (315-316). Santa Barbara: ABC Clío.
- » Winship, M. (2019). *Hot Protestants. A History of Puritanism in England and America*. New Haven: Yale University Press.