

Salem, 1692¹

Nattie Golubov

Centro de Investigaciones sobre América del Norte, UNAM

La cacería de brujas que tuvo lugar en la población de Salem en 1692 marcó el imaginario estadounidense tan profundamente que se ha convertido en la metáfora por excelencia de la paranoia y la persecución, sobre todo desde la publicación de *The Crucible* de Arthur Miller, en 1953. En comparación con las persecuciones europeas, en Salem murieron pocas brujas (hubo 19 ejecuciones y 150 encarcelamientos), pero los acontecimientos de Salem son memorables porque ocurrieron cuando las persecuciones masivas en Europa estaban terminando. Sin embargo, lo más sorprendente del caso estadounidense es que el sistema judicial inmediatamente dio credibilidad a la idea de que existía una conspiración de brujas empeñadas en destruir a una comunidad que se imaginaba como la Nueva Jerusalén.

Los pobladores de Nueva Inglaterra eran congregacionistas llegados al nuevo mundo con intenciones de combinar el estado y la iglesia para crear una comunidad de “santos invisibles” (*invisible saints*) con base en una alianza “nacional” que era parte de la “iglesia universal invisible”. Los puritanos tenían un convenio con Dios, no sólo como individuos, sino como colectividad, y como estaban dedicados a una empresa comunitaria enfatizaban la actividad pública con el fin de crear el reino de Dios en la Tierra y buscar así señales de su salvación. Así, en las comunidades pequeñas compuestas de personas que no sólo se observaban a sí mismas en busca de señales de salvación y de perversión, sino que vigilaban minuciosamente la vida de los vecinos, se exigía que el comportamiento fuera transparente, y se desconfiaba de la privacidad. En un mundo como éste, cualquier secreto era sospechoso porque lo que se escondía probablemente era ilícito y los pecados secretos constituían un peligro, tanto para los individuos como para las comunidades.

En esta época, la noción de “la bruja” ya estaba bien establecida, además de que la brujería era común en Massachusetts, aunque las acusaciones solían tratarse con un alto grado de escepticismo (John Putnam Demos calcula que de los 93 casos de brujería denunciados hasta finales del siglo XVII, sólo 16 terminaron en ejecuciones). En Nueva Inglaterra, la vida cotidiana era metafórica y literalmente una constante batalla de dimensiones cósmicas entre Dios y el Diablo, en la que la brujería desempeñaba un papel integral porque el Diablo —como Dios— era omnipresente, y para imponer su reino necesitaba conversos. A pesar de que el triunfo de Dios estaba asegurado, Satanás obtenía victorias temporales porque tentaba constantemente a sus víctimas en momentos de debilidad. Como se creía que tanto los

¹ Ponencia presentada en el Coloquio interdisciplinario sobre brujas. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, octubre 2004.

hombres como las mujeres eran corruptos desde su nacimiento (por el solo hecho de existir, por naturaleza), los pecadores tenían que luchar contra la presencia de Satán en sus almas si querían realmente estar con Dios: “The Mind of a Man is corrupted and blinded by the Fall”, pregonó Benjamin Colman, “and so are the Will and Affections, and by the Corruption of these Conscience is defiled and debauched; All these give Satan an easy access unto the soul and a mighty Power over it by his Temptations” (citado en Reis, 1997: 28). La presencia del pecado original, heredada de la caída de Adán y Eva, sembraba en cada persona una disposición natural hacia el pecado, facilitando así el éxito de Satán que no podía obligar a nadie a llevar una vida pecaminosa, pero sí poseía poderosas armas y sabía cómo tentar a los seres humanos con el fin de conducir sus almas por el camino del mal y tomar posesión de ellas.

En Salem, para ser considerada bruja, una mujer debía tener más o menos cuatro características esenciales. La primera y más importante era haber realizado un pacto con el diablo, el llamado “*covenant*”, que generalmente se imaginaba como un contrato sellado mediante la firma en un determinado libro. Los puritanos tenían una alianza con Dios, así que al firmar con sangre el libro de Satán, las brujas explícitamente renunciaban a su fe: No hay que olvidar que los Puritanos suponían una relación directa entre los creyentes y Dios tal y como se manifestaba en la Biblia, y que la Biblia era la fuente de la verdad: *sola fides* y *sola scriptura*. La primacía de la fe personal y la autoridad suprema de las Escrituras eran los dos principios con los que se había establecido el protestantismo. Esta alianza los acercaba más a Dios y dirigía la atención a la posibilidad de la salvación, pero los puritanos por lo general se concentraban en los caminos de su probable perdición, porque sólo algunos elegidos se irían al cielo.

La segunda característica típica de una bruja era su capacidad para hacer maleficios: se creía que las acusadas manipulaban objetos como muñecas de tela o, sobre todo, pronunciaban palabras que causaban daño a otros: “*mischief following anger*”, en palabras del magistrado Hathorne. Así, por ejemplo, Sarah Gadge en su deposición contra Sarah Good, menciona un acontecimiento ocurrido dos años antes de que ésta fuera acusada:

This deponent testifieth and saith that about two and a half years ago, Sarah Good came to her house and would have come into the house, but said Sarah Gadge told her she could not come in, for she was afraid she had been with them that had the smallpox. And with that she fell to muttering and scolding extremely, and she told said Gadge if she would not let her in, she should give her something. And she answered she would not have anything to do with her; and the next morning after, to said deponent's best remembrance, one of said Gadge's cows died in a sudden, terrible, and strange unusual manner, so that some of the neighbours, and said deponent, did think it to be done by witchcraft. 28 June 92 (Boyer y Nissenbaum, 1972: 15).

La tercera característica de la bruja era que acudía al Sabbat, la reunión nocturna donde se hacían rituales que eran el reflejo invertido de la misa, un “*mock-sacrament*” como lo llamó Thomas Brattle

(2002, [1692]: 174). Según Cotton Mather, “The Witches do say, that they form themselves much after the manner of Congregational Churches; and that they have a Baptism and a Supper” (Mather, 2002 [1693]: 246) y una de las acusadoras, Abigail Williams, describió cómo las brujas “had a Sacrament that day [...] and that they had Red Bread like Mans Flesh and Red Drink” (Lawson, 2002 [1692]: 160); en Salem las brujas se reunían en el prado del reverendo Samuel Parris. La importancia del Sabbat es que probaba la existencia de una asociación de brujas, además de que suponía la presencia de un líder del aquelarre que, en el caso de Salem, resultó ser el reverendo George Burroughs.

Por último, estaban los signos corporales, generalmente alguna protuberancia con que se alimentaba al “familiar”, el demonio con apariencia de animal que se supone vivía con la bruja. En el testimonio de Susana Sheldon contra Bridget Bishop aparecen el libro y el familiar:

The sixth day, at night, came Goody Olliver and Mrs. English, Goodman Core and his wife. Goodwife Core presented me a book. I refused it and asked her where she lived. She told me she lived in Boston prison. Then she pulled out her breast and the black man gave her a thing like a black pig. It had no hairs on it, and she put it to her breast and gave it suck, and when it had sucked one breast she put it to the other, and gave it suck there. Then she gave it back to the black man (Boyer y Nissenbaum, 1972: 48).

El estereotipo de la bruja era parte del imaginario de los magistrados y de la comunidad. Las primeras mujeres acusadas —Sarah Good, Tituba y Sarah Osborne— eran víctimas ideales, porque no cumplían con el estereotipo de feminidad aceptado por la comunidad. A pesar de que para los puritanos tanto los hombres como las mujeres eran iguales ante los ojos de Dios, no eran iguales ante el Diablo. Sarah Good, nacida en 1653, era hija de un mesonero que se había suicidado en 1672. La madre de Sarah heredó su considerable patrimonio, pero más tarde se casó con un hombre que trató de desheredar a sus siete hijos. En cuanto a Sarah, su fortuna empeoró cuando se casó con un siervo escriturado que murió endeudado. Después de un juicio, Sarah recuperó una parte del patrimonio heredado de su padre que, sin embargo, le fue incautado para pagar las deudas de su esposo. Para 1692 vivía como una mendiga. Por su parte, Sarah Osborne nació en 1643. En 1662, se casó con Robert Prince, cuya hermana era esposa de John Putnam. Después de la muerte de Prince, Sarah contrató un capataz, Alexander Osborne, y se rumoraba que vivían juntos. Subsecuentemente Sarah tuvo varios conflictos con los Putnam cuando intentaron pasar por alto los términos del fideicomiso que Robert Prince había creado para sus hijos. En 1692, Sarah se encontraba postrada en cama. Y Tituba, esclava del reverendo Samuel Parris, probablemente originaria de Barbados, había llegado a Salem con él en 1688.

Todo empezó en la casa de Parris. Su hija Betty de 9 años de edad y su sobrina Abigail Williams de 11 empezaron a comportarse de manera extraña en enero de 1692. En palabras de John Hale, se encontraban “sadly afflicted of they knew not what distempers” y el doctor William Griggs entre otros, incapaz de explicar los síntomas, concluyó en febrero que “they were under an evil hand”. Las niñas

were bitten and pinched by invisible agents; their arms, necks and backs turned this way and that way, and returned back again, so it was impossible for them to do of themselves, and beyond the power of any epileptic fits, or natural disease to effect. Sometimes they were taken dumb, their mouths stopped, their throats choked, their limbs wracked and tormented (Hale 2002 [1702]: 413).

A raíz de estos acontecimientos inexplicables, Parris invitó a los ministros John Hale de Beverly y Nicholas Noyes del pueblo de Salem para pedirles consejo. Para finales de febrero otras dos jóvenes—Ann Putnam, hija del poderoso Thomas Putnam y aliado de Parris y Elizabeth Hubbard, sobrina del Dr. Griggs— empezaron a mostrar los mismos síntomas, con ataques, alucinaciones e insubordinación. Después de ayunar y rezar sin obtener resultados, los pastores optaron por persuadir a las niñas para que les dijeran quiénes las estaban atormentando. A finales de febrero, cuatro líderes de la aldea, Joseph Hutchinson, Thomas Putnam, Edward Putnam y Thomas Preston acusaron oficialmente, ante los magistrados, a Tituba, Sarah Good y Sarah Osbrone de torturar a Betty Parris, Abigail Williams, Ann Putnam Junior de 12 años y a Elizabeth Hubbard de 17. El testimonio de Ann Putnam Junior contra Sarah Good es como sigue:

The deposition of Ann Putnam Junior, who testifieth and saith that on the 25th of february, 1691/92, I saw the apparition of Sarah Good, which did torture me most grievously. But I did not know her name till the 27th of February, and then she told me her name was Sarah Good, and then she did prick me and pinch me most grievously, and also since, several times urging me vehemently to write in her book. And also, on the first day of March, being the day of the examination, Sarah Good did most grievously torture me, and also several times since. And also, on the first day of March, 1692, I saw the apparition of Sarah Good go and afflict and torture the bodies of Elizabeth Parris, Abigail Williams, and Elizabeth Hubbard (Boyer y Nissenbaum, 1972: 3).

El 29 de febrero los magistrados giraron la orden de aprehensión en contra de las tres acusadas. El 1o de marzo fueron aprehendidas por las autoridades y esa misma mañana, a las 10, se llevaron a cabo las audiencias preliminares en el templo de la aldea de Salem. En Massachussets los juicios se hacían en presencia de los miembros de la Corte General de la colonia, así que dos magistrados, John Hathorne y Jonathan Corwin, llegaron al pueblo de Salem para dirigir los interrogatorios. Deodat Lawson, antiguo pastor de la aldea de Salem, volvió en marzo de 1692 y en un sermón que tituló “A Brief and True Narrative of Some Remarkable Passages” menciona las siguientes evidencias que a su juicio comprueban la culpabilidad de las acusadas:

1. For introduction to the discovery of those that afflicted them, It is reported Mr. Parris’s Indian Man and Woman made a Cake of Rye Meal, and the Childrens water, baked it in the Ashes, and gave it to a Dogge, since which they have discovered, and seen particular persons of hurting them.

2. In Time of Examination, they seemed little affected, though all the Spectators were much grieved to see it.
 3. Natural Actions in them produced Preternatural actions in the Afflicted, so that they are their own Image without any Poppits of Wax or otherwise.
 4. That they are accused to have a Company about 23 or 24 and they did Muster in Arms, as it seemed to the Afflicted Persons.
 5. Since they were confined, the Persons Afflicted have not been so much Afflicted with their appearing to them, Biteing or Pinching of them, etc.
 6. They are reported by the Afflicted Persons to keep dayes of Fast and dayes of Thanksgiving, and Sacraments; Satan endeavours to Transforme himself to an Angel of Light, and to make his Kingdom and Administrations to resemble those of our Lord Jesus Christ.
 7. Satan Rages Principally amongst the Visible Subjects of Christ's Kingdom and makes use (at least in appearance) of some of them to Afflict others; that Christ's Kingdom may be divided against it self, and so be weakened.
- [...]
9. Some of the most solid Afflicted Persons do affirme the same things concerning seeing the accused out of their Fitts as well as in them.
 10. The Witches had a Fast, and told one of the Afflicted Girles, she must not Eat, because it was Fast Day, she said, she would: they told her they would Choake her then; which when she did eat, was endeavoured (2002 [1692]: 163-164).

La primera interrogada fue Sarah Good, quien confirmó los cargos, porque acusó a Sarah Osborne de causar los tormentos de las niñas. Por lo tanto, se llegó a la conclusión de que Good no actuaba sola. Vale la pena transcribir el interrogatorio, que estuvo a cargo de Hathorne y fue redactado por Ezekiell Chevers:

- Q. Sarah Good, what evil spirit have you familiarity with?
 A. None
 Q. Have you made no contract with the devil?
 Good answered no.
 Q. Why doe you hurt these children?
 A. I do not hurt them. I scorn it.
 [...]
 H[atborne] desired the children, all of them, to look upon her and see if this were the person that had hurt them, and so they all did look upon her and said this was one of the persons that did torment them. Presently they were all tormented.
 Q. Sarah Good, do you not see now what you have done? Why do you not tell us the truth? Why do you thus torment these poor children.
 A. I do not torment them. [...] You bring others here and now you charge me with it.
 [...]
 (Q) We brought you into the meeting house.
 A. But you brought in two more.
 Q. Who was it, then, that tormented the children?
 A. It was Osborne.
 [...]
 Q. What God do you serve?
 A. The God that made heaven and earth -though she was not willing to mention the word God. Her answers were in a very wicked, spiteful manner, reflecting and retorting against the authority with base and abusive words and many lies, and many lies she was taken in (Boyer y Nissenbaum, 1972: 5-6).

Sobra decir que desde el principio del interrogatorio se supone la culpabilidad de la acusada y que su reputación en la aldea desempeña un papel fundamental en la opinión de los acusadores. Al acusar a Sarah Osborne, Sarah Good dio credibilidad a los cargos de brujería y echó a andar un proceso que concluyó con su propia ejecución en julio. De las tres acusadas ese día, fue la única que murió ejecutada: Sarah Osborne murió en la cárcel el 10 de mayo y a Tituba la soltaron porque confesó. En Salem, sólo se ahorcó a las mujeres que no aceptaron las acusaciones, porque pronto fue evidente que la confesión era la mejor manera de evitar la muerte. Los demás miembros de la comunidad decidieron unirse al grupo de las acusadoras para evitar que los persiguieran a ellos, sobre todo después de que Rebecca Nurse —una mujer de 71 años de edad, respetada por todo el pueblo— fuera acusada a finales de marzo: obviamente ni las personas en apariencia más devotas estaban a salvo de las tentaciones del Diablo ni de la persecución.

Las circunstancias cambiaron radicalmente a partir del interrogatorio de Tituba. Cualquier intento de rechazar los cargos daba pie a que las acusadoras, allí presentes, dijeran que en ese momento las estaban atormentando a pesar de que sólo ellas veían a los espectros. De hecho, fueron estas manifestaciones de posesión, más que cualquier otra evidencia, lo que más peso tuvo en las condenas, como queda claro cuando leemos a Deodat Lawson:

1. They are in their Fits tempted to be Witches, are shewed the List of Names of others, and are tortured, because they will not yield to Subscribe, or meddle with, or touch the Book, and are promised to have present Relief if they do it.
2. They did in the Assembly mutually Cure each other, even with a Touch of their Hand, when Strangled, and otherwise Tortured; and would endeavour to get to their Afflicted, to Relieve them.
3. They did also foretel when anothers Fits was a-coming, and would say, "Look to her! she will have a Fit presently," which fell out accordingly, as many can bear witness, that heard and saw it.
4. That at the same time, when the Accused Person was present, the Afflicted Persons saw her Likeness in other places of the Meeting-House, suckling her Familiar, sometimes in one place and posture, and sometimes in another.
5. That their Motions and their Fits are Preternatural, both as to the manner, which is so strange as a well person could not Screw their Body into; [...] being much beyond the Ordinary force of the same person when they are in their right mind.
6. The eyes of some of them in their fits are exceeding fast closed, and if you ask a question they cannot hear at that time, yet do they plainly converse with the Appearances, as if they did discourse with real persons.
7. They are utterly pressed against any persons Praying with them, and told by the appearances, they shall not go to Prayer. [...] (Lawson, 2002 [1692]: 161-162).

Tituba "confesó" durante el interrogatorio que duró tres días. En su testimonio proporcionó detalles que consolidaron las sospechas: describió el Sabbat, los familiares, el libro, un hombre vestido de negro, gatos rojos, etc., y como resultado las tres primeras acusadas fueron enviadas a prisión en Boston. Sin embargo, a pesar de que las culpables estaban tras las rejas, continuaron las acusaciones de manera acelerada. A mediados de marzo, cuando parecía que la situación se había calmado, Ann Putnam acusó a

Martha Corey, y más tarde a Rebecca Nurse y a la hija de Sarah Good, Dorcas, de 4 años de edad. Para finales de abril, había otras 23 acusadas encarceladas, incluyendo a John y Elizabeth Proctor, Bridget Bishop, Giles Cory, Mary y Phillip English y George Burroughs (este último había sido pastor en Salem diez años antes). Las audiencias se trasladaron de la aldea a Salem Town, ante una corte conformada por seis magistrados y el gobernador suplente. Esto significa que el asunto ya no era exclusivo de la parroquia y que nadie estaba a salvo de esta plaga. Para finales de mayo, había ya 200 personas en la cárcel acusadas de brujería con base en evidencia espectral y sin juicio previo, porque no existía ni podía formarse una corte formal debido a la incierta situación legal de Massachusetts, que se resolvió cuando regresó el gobernador William Phips de Inglaterra y se encontró con un “province miserably harrassed with a most horrible witchcraft or possession of devils which had broke in upon several towns” (Phips, 2000 [1692]: 100). El 2 de junio esta corte condenó a Bridget Bishop y su ejecución se llevó a cabo una semana después; a su muerte siguieron otras entre el 9 y el 19 de junio. El 5 de agosto se llevaron a cabo seis juicios que resultaron en cinco ejecuciones. Después de las últimas ocho ejecuciones, el 22 de septiembre concluyeron los juicios.

Además de las pruebas arriba mencionadas, la evidencia más importante aceptada por los magistrados para identificar a una bruja fue el llamado “spectral evidence” o evidencia espectral: como el diablo no toma la forma de una persona inocente para causarle daño a otra, si una mujer aparecía en forma de espectro o alucinación para atormentar a su víctima no cabía la menor duda de que fuera bruja. Sin embargo, en octubre, Increase Mather en *Cases Concerning Evil Spirits Personating Men* criticó, entre otras cosas, el uso de la evidencia espectral con el argumento de que el Diablo sí era capaz de asumir la forma de una persona inocente para llevar a cabo sus maldades. Sus dudas sobre la confiabilidad del uso de la evidencia espectral y de los testimonios de las acusadoras llamaron la atención del Gobernador Phips. En 1693 una nueva Corte Superior sentenció a tres mujeres, pero Phips las indultó junto con otras cinco que habían sido previamente sentenciadas. En mayo de este año el nuevo gobernador indultó a todas las acusadas que seguían encarceladas, siempre y cuando pagaran las deudas incurridas en la cárcel. Esta última corte no aceptó la evidencia espectral; sólo se condenaría a muerte a aquellas personas que hubieran confesado su culpa y así no propiciar confesiones falsas. Esta segunda serie de juicios se llevó a cabo entre enero y abril de 1693. No fue sino hasta 1706 que Ann Putnam se disculpó públicamente por haber causado la ejecución de tantas personas inocentes:

I desire to be humbled before God for that sad and humbling providence that befell my father's family in the year about '92; that I, then being in my childhood, should, by such a providence of God, be made an instrument for the accusing of several persons of a grievous crime, whereby their lives were taken away from them, whom now I have just grounds and good reason to believe they were innocent persons; and that it was a great delusion of Satan that deceived me in that sad time, whereby I justly fear I have been instrumental, with others, though ignorantly and unwittingly, to bring upon myself and this land the guilt of innocent blood (citado en Hill, 2002: 215).

Una explicación posible —aunque parcial— de la paranoia que cundió en Salem es la incertidumbre prevaleciente en Massachusetts: en 1684 se había anulado la cédula real que Carlos I había otorgado en 1629 a los puritanos para que la Massachusetts Bay Company tuviera derechos sobre la tierra. La revocación de la cédula implicaba que estos derechos perdían su validez. Además, durante un periodo de tres años, Massachusetts careció de gobierno y de instituciones legales efectivas. No fue sino hasta mayo de 1692 que Increase Mather volvió de Inglaterra con una nueva cédula real acompañado de Sir William Phips. Esto significa que durante tres años la comunidad estuvo a la deriva. Aunada a esta incertidumbre sobre el estatus legal de la colonia y su futuro, estaba la creciente amenaza de los indios.

Pero, además, la aldea de Salem estaba pasando por un momento de conflicto interno y la interpretación que Paul Boyer y Stephen Nissenbaum proponen es, a mi parecer, la más convincente. Los acontecimientos en Salem se interpretaban como la caída de una comunidad edénica modelada por los primeros puritanos con base en las primeras comunidades cristianas. Sin embargo, la aldea de Salem tenía una larga historia de conflicto. El pueblo de Salem se fundó en 1626, pero la aldea —en un principio poblada escasamente por agricultores y conocida como Salem Farms— fue establecida originalmente para abastecer al pueblo, que era un puerto próspero. Después de unos años Salem Farms buscó independizarse de Salem Town con el argumento de que carecía de un aparato eclesiástico propio, por lo que las familias tenían que ir a misa al pueblo. A pesar de que en 1672 obtuvieron permiso para construir un templo, no se trataba de una “iglesia” propiamente dicha. Para los puritanos del siglo XVII, la iglesia consistía de una hermandad de personas seleccionadas del total de la población, los “santos visibles” que habían sentido la gracia divina y que se reunían con base en esta experiencia. Sólo una minoría de la comunidad tenía derecho a formar parte de la iglesia. Aquellos que no cumplían con “los requisitos” —la congregación— tenían la obligación de mantener al ministerio con bienes materiales y acudir a las reuniones, pero la iglesia propiamente dicha era una elite dentro de la comunidad, se reunía y comulgaba por separado. Así que la aldea de Salem era una parroquia, pero no tenía iglesia propia. Esta situación dividió a la comunidad en dos facciones: aquellos que querían separarse de Salem Town y aquellos que buscaban mayor integración. Los residentes que querían separarse del pueblo eran principalmente agricultores asentados en la parte oeste de Salem Village. Aquellos que querían pertenecer al pueblo estaban ubicados al oriente, la sección más próxima al pueblo, así que tenían fuertes vínculos económicos con él. Aprovechando el vacío de poder generado cuando se anuló la cédula real, algunos aldeanos, seguidores de la familia Putnam que poseía casi toda la tierra de la aldea, decidieron ordenar a un pastor para establecer una iglesia y para esto contrataron a Samuel Parris. De este modo, en 1689, crearon una iglesia independiente en la aldea.

Pero los Putnam representaban sólo a un grupo de aldeanos. Los otros, reunidos detrás de la familia Porter, conformaron un frente anti-Parris. Dada la ubicación de sus tierras, los Porter eran una familia de

corte mercantil con mayor presencia en el pueblo que los Putnam, que eran, en su mayoría, agricultores. La controvertida llegada de Samuel Parris exacerbó la división que había en la aldea y que culminó en la cacería de brujas. No es casual que 40% de la congregación de Parris perteneciera a la familia Putnam y que ningún Porter se haya unido a la iglesia. Según Robert Calef, uno de los primeros historiadores que estudió la cacería de brujas, los miembros de la familia Putnam fueron los principales acusadores en Salem.

Como señalan Boyer y Nissenbaum, lo que estaba en juego en Salem Village era la naturaleza misma de la comunidad, no se trataba únicamente de una disputa económica ni de una riña entre dos familias. El asunto fundamental no era quién iba a controlar la aldea, sino qué carácter tenía que tener. Para los puritanos de Nueva Inglaterra en el siglo XVII, todo asunto político o social tenía una dimensión moral. Una comunidad no era simplemente un conjunto de individuos: era un organismo con una realidad y una existencia distinta a la de las partes que la componían. John Winthrop, primer gobernador del Massachusetts colonial, articuló este ideal a bordo del barco *Arabella* que trajo al primer contingente importante de colonizadores puritanos en 1630: "We must be knit together in this work as one man", declaró, "We must delight in each other, make other's conditions our own, rejoice together, mourn together, labor and suffer together, always having before our eyes our commission and community in the work, our community as members of the same body" (1979 [1630]: 111). Puesto que cada comunidad era literalmente un cuerpo, los individuos que la conformaban no podían comportarse de manera autónoma ni proteger sus intereses propios. Desde la infancia, un puritano aprendía a desconfiar de su voluntad, porque estaba teñida por el pecado original. Su egoísmo innato tenía que domarse o eliminarse por el bien de todos. Así que las palabras de Winthrop no eran sólo palabras de aliento, sino la descripción de una política social y económica: "We must be willing to abridge ourselves of our superfluities, for the supply of others' necessities" (111); "The care of the public must overshadow all private respects" (110); "We must not look on our own things, but also on the things of our brethren" (110).

Pero a finales del siglo XVII, Salem Village estaba en transición: los intereses particulares y los públicos se volvieron irreconciliables debido al crecimiento de la población, a su dispersión geográfica y a las oportunidades económicas que ofrecía el capitalismo pre-industrial. A pesar de que los conflictos y las riñas no disminuyeron en el siglo XVIII, perdieron su dimensión moral. Pero en la aldea de Salem, en 1692, todavía era posible imaginar que la comunidad podía ser un refugio frente a las transformaciones sociales, económicas y políticas que acompañaban el desarrollo del capitalismo. En Nueva Inglaterra existía la costumbre de exiliar o ejecutar a cualquier persona de conducta desviada. No es sorprendente, entonces, que en Salem la familia Putnam quisiera expulsar a los individuos que a su vez eran moralmente sospechosos porque deseaban destruir a la comunidad al hacer valer su voluntad. Es así que la cacería de brujas en Salem Village podría leerse como un último y desesperado intento por parte de una comunidad agrícola de detener el inevitable desarrollo del individualismo posesivo fomentado por el avance del capitalismo.

Obras citadas

- Boyer, Paul y Stephen Nissenbaum (1972), *Salem-Village Witchcraft, A Documentary Record of Local Conflict in Colonial New England*. Boston: Northeastern University Press.
- . 1974. *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Brattle, Thomas (2002), "Letter of Thomas Brattle, F.R.S., 1692", en *Narratives of The New England Witchcraft Cases*. Ed. George Lincoln Burr. Nueva York: Dover Publications, 169-190.
- Demos, John Putnam (1983), *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England*, Nueva York y Oxford: Oxford University Press.
- Hale, John, (2002 [1702]), "A Modest Inquiry into the Nature of Witchcraft", en *Narratives of The New England Witchcraft Cases*. Ed. George Lincoln Burr, Nueva York: Dover Publications, 399-432.
- Hill, Frances (2002), *A Delusion of Satan: The Full Story of the Salem Witch Trials*. USA: Da Capo Press.
- Lawson, Deodat (2002 [1692]), "A Brief and True Narrative", en *Narratives of The New England Witchcraft Cases*. Ed. George Lincoln Burr. Nueva York: Dover Publications, 152-164.
- Mather, Cotton (2000 [1693]), "The Wonders of the Invisible World", en *Narratives of The New England Witchcraft Cases*. Ed. George Lincoln Burr. Nueva York: Dover Publications, 209-258.
- Phips, Sir William (2000 [1692]), "Letters to the Home Government", en *The Salem Witch Trials Reader*. Ed. Frances Hill. USA: DaCapo Press, 100.
- Reis, Elizabeth (1997), *Damned Women: Sinners and Witches in Puritan New England*. Ithaca: Cornell University Press.
- Winthrop, John (1979 [1630]), "A Model of Christian Charity", en *The Norton Anthology of American Literature*. Shorter Fourth Edition. Ed. Nina Baym et.al. Nueva York: W.W. Norton & Company, 101-112.