

REBELIONES MONSTRUOSAS Y ANTINATURALES.  
TIRANICIDIO, BRUJERÍA Y LOS FUNDAMENTOS DE LA  
SOBERANÍA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JACOBO VI  
DE ESCOCIA

MONSTROUS AND UNNATURAL REBELIONS. TYRANNICIDE,  
WITCHCRAFT AND THE FOUNDATIONS OF SOVEREIGNTY IN  
JAMES VI OF SCOTLAND'S POLITICAL THOUGHT

AGUSTÍN MÉNDEZ

Universidad de Buenos Aires/CONICET

mendezagustin@live.com.ar ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5233-8973>

**RESUMEN:** El presente artículo busca examinar los fundamentos de la soberanía en el pensamiento político de Jacobo VI de Escocia y su vínculo con el surgimiento del campo de lo político en el occidente europeo. Para ello se tendrán en cuenta su posicionamiento frente al tiranicidio y su postura frente al crimen de brujería. Tomando como referencia tres de sus tratados, se examinarán sus teorizaciones sobre los orígenes del orden político-institucional. Además de demostrar la génesis teológica de su postura, se buscará desentrañar los argumentos a partir de los cuáles buscó construir su legitimidad como monarca absoluto y la vinculación de aquellos con el contexto histórico inmediato de su producción.

**PALABRAS CLAVE:** Soberanía; tiranicidio; brujería; absolutismo; político.

**ABSTRACT:** This paper aims to examine the foundations of sovereignty in James VI of Scotland's political thought, as well as its relation with the birth of the political in Western Europe. The study will consider his stance on tyrannicide and witchcraft. By analyzing the king's treatises, the article will focus on his theorizations about the origins of the political and the institutional order. Besides demonstrating the theological genesis of his stance, the next pages will aim to unravel the ideas by which the Stuart attempted to build his legitimacy as an absolute sovereign, as well as the relation with their immediate historical context.

**KEYWORDS:** Sovereignty; Tyrannicide; witchcraft; absolutism; political.

---

Recibido: 11-6-2018; Aceptado: 19-11-2018; Versión definitiva: 11-1-2019.

Copyright: © Editorial Universidad de Sevilla. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-SinObraDerivada 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0)

## 1. INTRODUCCIÓN

El absolutismo es uno de los temas más profusamente debatidos por la historiografía del pensamiento político europeo de la modernidad temprana. En un reciente trabajo colectivo, Glenn Burgess y Cesare Cuttica englobaron las diferentes posturas existentes en tres grandes aproximaciones: la conservadora, que sostenía que el absolutismo existió siempre; la marxista, que consideraba que fue una época entre el feudalismo y el capitalismo, por lo que estuvo impregnada por elementos de ambos sistemas socio-económicos; y la revisionista, según la cual no existió y por lo tanto no debe ser estudiado<sup>1</sup>. Las páginas que siguen, sin embargo, no se inscribirán en ninguna de las tres grandes narrativas aludidas. Tampoco se ocuparán de apoyar o discutir la existencia del absolutismo ni de realizar generalizaciones a escala continental o regional de ninguna clase. El objetivo, sin duda menos ambicioso, consiste en analizar el pensamiento político de Jacobo VI de Escocia (1566-1625), específicamente la forma en la que entendió los fundamentos de su soberanía. Este tema se abordará tanto a partir de su postura frente al tiranicidio, como a través de su crítica a la brujería. Los debates en torno a ambas cuestiones remiten a un contexto histórico específico, aquel caracterizado por la articulación de lo político como un campo en sí mismo. Siguiendo a Pierre Rosanvallon, se entiende a lo “político” como todo aquello que “constituye a la polis más allá del campo inmediato de la competencia partidaria por el ejercicio del poder, de la acción gubernamental del día a día y de la vida ordinaria de las instituciones”<sup>2</sup>. En otras palabras, es aquello que remite al acto que funda la normatividad, que instituye un cierto orden político-institucional<sup>3</sup>.

A partir de su posicionamiento frente al tiranicidio y la brujería, se buscará establecer el modo en que el monarca británico interpretaba la naturaleza y las características del poder regio y su ejercicio. La relectura de tres tratados de su autoría –*Daemonologie* (1597), *A Trew Law of Free Monarchies* (1598) y *Basilikon Doron* (1599)– pretende demostrar que sus teorizaciones estuvieron determinadas por el desafío a su autoridad que caracterizó las tres primeras décadas de su reinado en Escocia. Las categorías y conceptos utilizados por el soberano buscaban erosionar las resistencias a su poder y legitimar una forma específica de ejercerlo. Asimismo, se sostendrá que no resulta posible asociar sus ideas con la clásica vinculación entre absolutismo y las nociones de centralización del poder político, modernización, burocratización y debilitamiento de las noblezas locales; por el contrario, se sostendrá que Jacobo se habría apoyado en teorías políticas de larga tradición en el medioevo.

---

1. Cuttica, Burgess 2015, p. 3. Para representantes de cada una de las aproximaciones mencionadas se recomienda ver respectivamente: Olivier-Martin 1988; Anderson 1974; Henshall 1992.

2. Rosanvallon 2003, p. 20.

3. Palti 2018, p. 13.

## 2. EL CONTEXTO DE LOS TRATADOS

A mediados de 1567, María Estuardo de Escocia (1542-1587) fue derrocada por el Parlamento local, controlado por la facción más radical del calvinismo vernáculo. Antes de enviar a la reina al exilio, las nuevas autoridades la obligaron a abdicar en nombre de su recién nacido, coronado como Jacobo VI a poco de haber cumplido un año de edad. La característica más saliente de las primeras décadas de la vida del niño-rey fue la permanente inestabilidad de su posición política. Incluso luego de haber alcanzado la mayoría de edad, en términos concretos compartía buena parte de su poder con la nobleza, el Parlamento y la Iglesia. Recién consiguió un parcial fortalecimiento de su autoridad en 1587, gracias a la ejecución de su madre en Inglaterra, ordenada por Isabel I y que habría contado con la anuencia implícita de Jacobo. Pese a ello, los peligros no cesaron, ni siquiera con la garantía de continuidad dinástica alcanzada a partir del nacimiento de su primogénito Enrique en 1594. De hecho, en diciembre de 1596 tuvo lugar un conato de *coup d'état* liderado por la facción más radical del presbiterianismo edimburgués y apoyado por nobles y burgueses locales. La incapacidad de los participantes de la revuelta para lograr el apoyo de otras ciudades, el arrepentimiento de algunos de los facciosos, y la fidelidad de la enorme mayoría de los grandes nobles al rey fue lo que evitó su consumación<sup>4</sup>. La ejecución de parte de los cabecillas de la revuelta dio por finalizada la etapa de inestabilidad del reinado de Jacobo.

Con un presente más estable que los años anteriores y un futuro más que promisorio con la vista puesta en Londres, el monarca comenzó pensar y teorizar sobre el ejercicio del poder y el carácter y los alcances de su soberanía, uno de los vocablos más jóvenes de la filosofía política europea contemporánea. Este periodo de reflexión arrojó como resultados tres tratados publicados en años consecutivos, que aunque a primera vista puedan parecer muy diferentes entre sí, se encuentran indisolublemente ligados por un hilo conductor común. El primero de ellos fue la *Daemonologie* (1597), único tratado demonológico y referido a la persecución de la brujería publicado por un monarca europeo durante el periodo<sup>5</sup>. Detrás del debate sobre la teoría demonológica y la criminalización de la brujería, Jacobo desplegó una airada defensa de los orígenes numinosos de la autoridad regia, así como de la función inherentemente religiosa del cargo que ocupaba y de la obediencia que sus súbditos le debían. El tratado conoció ediciones en inglés, francés, neerlandés y latín, lo que le permitió trascender las fronteras de las islas británicas. Un año después, el imprentero Robert Waldegrave fue el encargado de distribuir *A Trew Law of Free Monarchies*. El objetivo del texto era explicarle a los súbditos (laicos y religiosos, ricos y pobres, influyentes e ignotos) por qué debían obede-

---

4. En relación al fallido intento de deponer al monarca escocés en 1596, véase: Goodare 2008, pp. 311-336.

5. La *Daemonologie* constituye el tratado demonológico más trascendente entre aquellos escritos en las islas británicas, y uno de los más célebres de todo el periodo de la caza de brujas temprano moderna. El propio Jacobo lo considero una de sus obras más importantes. Clark 1977, pp. 156-157.

cer a su rey sin condicionamientos<sup>6</sup>. El Estuardo fue uno de los pocos monarcas europeos del periodo que además de ejercer la soberanía se dedicó a justificarla en términos teóricos<sup>7</sup>. Finalmente, en el último año del siglo XVI, Jacobo decidió entregarle a su primogénito Enrique el *Basilikon Doron*, un pequeño manual sobre las obligaciones y derechos que vienen adjuntas al trono. Originalmente pensado como un legado personal de padre a hijo, el texto finalmente fue editado para el público en general y más tarde traducido al francés y al latín. Si bien el príncipe heredero nunca tuvo oportunidad de poner en práctica los consejos de su progenitor por haber muerto en 1612, el contenido caló hondo en su hermano menor, Carlos Estuardo (desde 1625 Carlos I de Escocia e Inglaterra), quien como obediente alumno aplicó en términos prácticos una de las ideas centrales del *Basilikon*, la férrea negación del derecho de los súbditos a resistir la obediencia a su monarca, aun cuando fuera un tirano. Debido a cuestiones de espacio, el presente artículo no plantea un análisis detallado de los tres tratados mencionados, sino explicar cómo su autor abordó en ellos los problemas vinculados con la definición de la soberanía, asociándolos con su posicionamiento frente al tiranicidio y la brujería.

### 3. FUNDAMENTOS DE LA SOBERANÍA

En uno de sus cursos en el Collège de France, Michel Foucault señaló que los monarcas fueron las figuras centrales de todo el edificio jurídico occidental durante los siglos XVI y XVII. El poder regio era la cuestión política a debatir, el eje sobre el cual giraban las discusiones sobre filosofía política del periodo. La cuestión de la soberanía había llegado para quedarse, el asunto sobre el cual teorizar no era ya su existencia, sino sus orígenes y alcances<sup>8</sup>. Jacobo fue uno de los representantes más conspicuos de la concepción absolutista de la soberanía, entendiendo por ello un poder unívoco, indivisible y sin limitaciones de ninguna clase por parte de los estamentos o corporaciones sobre las que el soberano ejercía su capacidad de mando. Si bien con frecuencia se ha destacado el carácter novedoso de su propuesta, lo cierto es que las fuentes teóricas en las que se apoyó tenían una larga tradición medieval. Para justificar su concepción del poder, por caso, recurrió a la teoría del derecho divino de los reyes. El historiador británico decimonónico John Neville Figgis señaló que en su etapa de madurez (siglo XVII) aquella idea estaba compuesta por cuatro proposiciones fundamentales: las monarquías eran decretadas por Dios, el derecho de herencia y la línea de sucesión eran incuestionables, los reyes sólo rendían cuenta de sus decisiones ante la divinidad y, en consecuencia, la obediencia pasiva de los súbditos era ordenada por el Creador<sup>9</sup>. Tanto en *A Trew Law* como en el *Basilikon Doron*, Jacobo prestó especial atención al primero de los puntos mencionados. En su tratado de 1598 señaló que para garantizar el or-

---

6. Burgess 2009, p. 143.

7. Kerrigan 1970, p. i.

8. Foucault 2000, p. 34.

9. Figgis 1922, p. 256.

den dentro de su creación, la divinidad sentada en su trono celestial y eterno había escogido desde tiempos inmemoriales a ciertos hombres para gobernar sobre los demás y ocupar los tronos terrenales y temporales: *they sit upon GOD his Throne in the earth*<sup>10</sup>. Un año después, le advirtió a su primogénito que aquella elección de la deidad implicaba que el soberano poseía no sólo una dignidad superior a la del resto de los humanos (*in dignitie hee hath erected you aboue others*<sup>11</sup>), sino que esa superioridad descansaba en la voluntad del Creador, por lo que se volvía incuestionable. Por lo tanto, el origen de la capacidad de mando real provenía directamente de Dios, sin intermediarios ni causas secundarias<sup>12</sup>. La crudeza del ejercicio de la dominación regia se enmascaraba al destacar que su legitimidad provenía de una instancia trascendente y numinosa<sup>13</sup>. Los reyes eran, pues, *god's lieutenants in earth*, los encargados de gobernar según sus designios los territorios que les correspondieran. Esta cuestión era la que generaba en los súbditos la obligación de aceptar al rey como juez y respetar las decisiones políticas, militares, impositivas o religiosas que estableciese<sup>14</sup>.

Estas ideas, centrales para el modo en que Jacobo planteaba la legitimidad de su poder, provenían de diferentes nociones que llevaban siglos formando parte del pensamiento político europeo. La primera de ellas posee un carácter indudablemente metafísico y podría ser denominada de manera genérica como “idea de orden”. El ejemplo más claro de ello es lo que Arthur Lovejoy denominó *Great Chain of Being*, y que E.M.W Tillyard identificó como uno de los pilares de la concepción del mundo isabelina<sup>15</sup>. La gran cadena del ser, que constituyó una las representaciones más antiguas de la naturaleza y cuyo antecedente más temprano en Occidente es la célebre Escalera de Jacob referida en la Biblia, puede ser entendida como la idea según la cual el universo estaba ordenado de manera jerárquica y continua<sup>16</sup>. Según esta concepción, la totalidad de lo existente estaba vinculado por una cadena cuyos eslabones estaban organizados de manera vertical y descendente en cuanto a su importancia o valor. En la cúspide de la misma se encontraba el *ens perfectissimum*, es decir, la deidad cristiana, a partir del cual se engarzaban los distintos órdenes de la naturaleza, que se diferenciaban del inmediatamente anterior y posterior por el menor grado de distinción posible<sup>17</sup>. La naturaleza, pues, era una suerte de fluido que recorría y unificaba a todos los seres y los comunicaba con Dios<sup>18</sup>. Esta versión cristianizada y medieval era una revisión y adaptación de las ideas de autores clásicos como Platón, Aristóteles y neoplatónicos como Proclo y Plotino. En su *Timeo*, el filósofo ateniense ubicó en la cima de la creación a la Idea del Bien, completamente perfecta y autosuficiente. A su vez, allí sentó las

10. Jacobo VI 1598, p. 54.

11. Jacobo VI 1599, p. 12.

12. Kern 1985, p. 11.

13. Foucault 2000, p. 35.

14. Jacobo VI 1598, p. 61.

15. Lovejoy 2001. Tillyard 1943, pp. 23-76.

16. Kuntz 1987, p. 6.

17. Lovejoy 2001, p. 59.

18. Palti 2018, p. 49.

bases del principio de plenitud, según el cual la abundancia de la creación debía ser tan vasta como las posibilidades de existencia. En otras palabras, todo el rango de tipos concebibles de vida estaba exhaustivamente ejemplificado en el universo, que mientras más elementos contuviera, más se acercaría a la perfección. A esta base conceptual heredada, el Estagirita incorporó el principio de continuidad, que proponía que todos los organismos naturales se diferenciaban de múltiples maneras, lo que dio paso al establecimiento de diversas series o clasificaciones lineales entre aquellos. En este sentido, cada una poseía variaciones relativamente menores y una considerable gama de continuidades respecto de la anterior o la siguiente, de modo tal que lo que las distinguía era menos un quiebre ontológico que una matización progresiva. Así, como señaló Lovejoy, si entre dos especies naturales existía un hipotético tipo intermedio, el mismo debía ser incorporado al esquema, lo que evitaba que existieran hiatos en la creación. De este modo, el principio de continuidad podía ser deducido directamente del de plenitud. Finalmente, los neoplatónicos completaron estas ideas al señalar que la generación de todos los grados del ser provenía del Absoluto y que eran una necesidad lógica de aquel<sup>19</sup>.

Durante el medioevo, estas ideas clásicas sobre el funcionamiento del mundo natural fueron asimiladas y adaptadas por los pensadores cristianos con la intención de darle sentido y sistematización a su cosmología monoteísta. Este proceso profundizó las ideas de orden y jerarquía al plantear que al interior de cada especie, género o serie también existían grados o escalafones, lo que determinaba que al interior de cada uno de ellos existieran seres u elementos que tenían preeminencia sobre los demás, algo conocido como teoría de la primacía, y que constituyó otra de las fuentes de inspiración de Jacobo. Agustín de Hipona (354-430) estableció un orden entre aquello que Dios había creado en el Inicio. En primer lugar, los seres vivos primaban por sobre los no vivientes. A su vez, entre los vivos, aquellos dotados de sensibilidad se anteponian a los que carecían de esa cualidad, como los animales sobre los árboles. Entre los sensibles, los dotados de inteligencia antecedían en importancia a los que les faltaba<sup>20</sup>. Finalmente, dentro del subgrupo de los inteligentes, los espíritus estaban por sobre los cuerpos<sup>21</sup>. Según Agustín, el espíritu inmutable (Dios) reinaba sobre todo lo existente, mientras que los espíritus que estaban sometidos a modificaciones (todos los ángeles) eran criaturas, pero superiores a cualquier cuerpo terrenal. Ya en el siglo XIII, Tomás de Aquino (1225-1274) resaltó que lo ínfimo de un género supremo estaba unido a lo supremo del género inmediatamente inferior. El caso paradigmático mencionado por el Aquinate es el del cuerpo humano. Aquel tenía la primacía entre todas las entidades corpóreas y estaba directamente ligado al alma humana, la unidad de menor grado entre las sustancias intelectuales, el eslabón inmediatamente superior al de los seres dotados de cuerpo. El alma, entonces, era el límite último entre lo corpóreo e incorpóreo<sup>22</sup>.

---

19. Lovejoy 2001, p. 58-64.

20. Agustín de Hipona 1955, p. 336.

21. Agustín de Hipona 1815-1875, p. 225.

22. Tomás de Aquino 1956, p. 205.

Ambas ideas reseñadas en los párrafos anteriores, a pesar de su origen en la filosofía natural, fueron claves para el pensamiento político en general. A lo largo del extenso periodo que va entre el inicio del proceso de cristianización de los pueblos germánicos del norte y del centro de Europa y el siglo XIII, preponderó una concepción descendente del poder político<sup>23</sup>. A finales del siglo XVI, y siguiendo las premisas de la gran cadena del ser y de la teoría de la primacía, Jacobo planteaba que los reyes eran los miembros superiores del género humano porque habían sido escogidos por el Creador para ejercer esa función. Asimismo, el cuerpo político era el eslabón intermedio entre el macrocosmos y el microcosmos. De este modo, la soberanía que los monarcas ejercían sobre las comunidades políticas era una representación en menor escala de la regencia y control que Dios poseía sobre el universo, pero también una en mayor escala de la que el alma inmortal tenía sobre el cuerpo mortal<sup>24</sup>. De allí que trazase un paralelismo entre el trono celestial ocupado por la deidad y el terrenal sobre el que se sentaban los reyes. La forma en la que Jacobo entendía su poder, entonces, se entroncaba con estas nociones que la filosofía natural y política, tanto clásica como cristiana, habían desarrollado en los dos milenios previos a la publicación de sus tratados.

Sin embargo, el rey no se conformó con justificar su primacía entre los escoceses al señalar el origen divino de su potestad. Además de sentarse en los tronos mundanos de la divinidad, los monarcas eran prácticamente dioses, tal como señaló en *A Trew Law: Kings are called Gods by the propheticall King David*<sup>25</sup>. Como fundamento para semejante equiparación, recurrió a la que consideraba la fuente de autoridad suprema, las Sagradas Escrituras. Más de diez años después de haberlo expresado por escrito cuando sólo gobernaba en Escocia, el soberano reforzó su posición en un discurso pronunciado al frente del Parlamento inglés: *The state of monarchy is the supremest thing upon earth, for kings are not only God's lieutenants upon earth, and sit upon God's throne, and even by God Himself they are called Gods*<sup>26</sup>. La base lógica de este argumento también se relacionaba con la tradición política medieval, específicamente con lo que ha sido denominado académicamente *Christ-Centered kingship*, principio que sentó las bases para la teoría de los dos cuerpos del rey, analizada por Ernst Kantorowicz. Según aquella noción, desde los albores del siglo XII, parte de la elite cultural europea comenzó a sostener la idea de que, tal como Cristo, los reyes poseían una doble naturaleza: humana y divina. La primera estaba dada por su cuerpo natural, el cual como cualquier organismo creado se deterioraba y moría. La segunda, en cambio, estaba vinculada con el cuerpo político, con el cargo u oficio que ocupaba, el cual era perenne y no estaba sujeto a ninguna clase de decaimiento o debilidad. Mientras que el avatar humano del Dios cristiano era natural y eternamente divino, la persona real adquiría esa cualidad a partir de su unción como gobernante, y únicamen-

---

23. Burns 2008, p. 6.

24. Kern 1985, pp. 7-8.

25. Jacobo VI 1598, p. 54.

26. Jacobo VI y I 1609, p. 307.

te de manera temporal mientras se extendiera su reinado<sup>27</sup>. En este sentido, los monarcas cristianos eran *christomimētēs*, puesto que representaban en el mundo visible la doble naturaleza de la segunda persona de la Trinidad. A partir de esta antigua ficción jurídica que comparaba las naturalezas de Cristo y de los soberanos, Jacobo procuraba realizar lo mismo en relación a los poderes y el alcance de la soberanía divina y regia:

*For if you will consider the attributes to God, you shall see how they agree in the person of a king. God hath power to create or destroy make or unmake at his pleasure, to give life or send death, to judge all and to be judged nor accountable to none; to raise low things and to make high things low at his pleasure, and to God are both souls and body due. And the like power have kings: they make and unmake their subjects, they have power of raising and casting down, of life and of death<sup>28</sup>.*

Relacionando esta idea con las analizadas más arriba, Jacobo se parangonaba a sí mismo con Dios en tanto garante del orden jerárquico de las cosas: uno lo era a escala universal, el otro en la geografía sobre la que tenía poder de mando.

Más allá del uso discursivo analizado hasta aquí, la cuestión religiosa y teológica no era menor en el contexto escocés de finales del siglo XVI. Formado bajo los postulados del calvinismo, Jacobo era un defensor de la Reforma en su patria, a la que, como a su autoridad, consideraba divinamente inspirada. Sin embargo, las condiciones específicas bajo las cuales aquel proceso se había desarrollado distaban de ser perfectas:

*But the reformation of Religion in Scotland, being extraordinarily wrought by God, wherin many things were inordinately done by a popular tumult and rebellion, of such as blindly were doing the worke of God, but clogged with their owne passions and particular respects, as well appeared by, the destruction of our policie, and not proceeding from the Princes order, as it did in our neighbour countrey of England, as likewise in Denmarke, and sundry parts of Germanie; some fierie spirited men in the ministerie, got such a guiding of the people at that time of confusion<sup>29</sup>.*

En este fragmento del *Basilikon*, Jacobo le comenta a su hijo que el principal defecto de la reforma escocesa fue su carácter revolucionario y la centralidad que habían tenido y aún mantenían los ministros y predicadores de la *Kirk* escocesa. A diferencia de lo ocurrido en Inglaterra, Dinamarca o algunos principados alemanes, no existió una reforma magistral, por lo que el tipo de iglesia que emergió no fue erastiana sino una con un alto grado de autonomía y capaz de cuestionar al propio monarca. En el más septentrional de los reinos británicos, la Reforma fue una rebelión que desafió la voluntad de las autoridades civiles, no una imposición monárquica. El Parlamento de 1560 no buscó soluciones de compromiso: abolió el catolicismo, la autoridad papal, las leyes contra el protestantismo y estableció

27. Kantorowicz 1997, p. 46-47.

28. Jacobo VI y I 1609, pp. 307-308.

29. Jacobo VI 1599, p. 23.



una confesión de fe reformada cuya matriz calvinista estaba a la altura de la ginebrina<sup>30</sup>. Lejos del modelo episcopal inglés donde los obispos eran elegidos a dedo por Isabel, quien a cambio obtenía lealtad y propaganda política desde los púlpitos, Jacobo lidiaba con un sistema presbiteriano en ciernes e incompleto, pero lo suficientemente poderoso como para hacerlo sentir amenazado<sup>31</sup>. Ese sentimiento se fundaba en episodios como el que el monarca protagonizó con Andrew Melville –uno de los herederos políticos y religiosos del teólogo radical calvinista John Knox– en una cesión parlamentaria de 1584 cuando aquel le señaló públicamente que en Escocia, además del terrenal comandado por Su Majestad, existía el reino celestial de la Iglesia escocesa, gobernado por Cristo, del cual Jacobo no era ni rey, ni señor, ni cabeza, sino un súbdito más<sup>32</sup>.

Una Iglesia autónoma no sólo implicaba la existencia de otra fuente de autoridad y un peligro en lo cotidiano, sino también un reducto a partir del cual podían surgir cuestionamientos a las bases mismas de la soberanía real. No en vano Jacobo comparó a los puritanos con *Border-theeves*<sup>33</sup>. Mientras unos saqueaban las riquezas del reino, otros hacían lo mismo con la fuente de legitimidad de su poder. Después de todo, los calvinistas más radicales de Escocia proponían un sistema de presbiterios en los cuales los miembros de cada comunidad eligieran anualmente a sus autoridades religiosas para gobernar sus asuntos espirituales, ocupar bancas en el Parlamento cuando fuera convocado y que reunidos periódicamente conformaran la Asamblea Nacional, máximo órgano de gobierno de la Iglesia de Escocia. De todo este proceso, el monarca en tanto tal no sería más que testigo inmóvil; Jacobo Estuardo en su cualidad de habitante del reino podría opinar como uno más sobre qué presbítero prefería, pero hasta allí llegaban sus derechos en materia religiosa. Por eso, a sus ojos, la propuesta presbiteriana era algo antinatural, una *Democratice forme of government*<sup>34</sup>. Para el monarca, que las autoridades religiosas pudiesen ser elegidas por la comunidad se acercaba peligrosamente a propuestas similares respecto de las autoridades políticas. Creer que un presbítero podía ser escogido comunitariamente podía llevar a creer que la soberanía de un monarca se originaba en sus súbditos. Ese era el temor de Jacobo, por ello hermanaba bajo el término *archibellouses of rebellion* a John Knox –padre del presbiterianismo escocés– y a George Buchanan –máximo exponente local de lo que Skinner denominó constitucionalismo o teoría de la soberanía popular–<sup>35</sup>.

30. Kirk 1980, p. 25; Marshall 2015, p. 211.

31. Jones 2004, p. 245. Acerca del presbiterianismo escocés, véanse: Mullan 2000; Kirk 1980, pp. 22-53; Young 2006, pp. 131-158.

32. Solt 1990, p. 131.

33. Jacobo VI 1599, p. 24.

34. Jacobo VI 1599, p. 23.

35. Skinner 2004, p. 347; Sommerville 1999, pp. 23-24.

#### 4. EL PROBLEMA DEL TIRANICIDIO

La mención de George Buchanan en el *Basilikon* no fue accidental. Además de haber sido el exponente más reconocido del humanismo escocés, fue escogido por el Parlamento de su tierra natal para hacerse cargo de la educación personal y de la formación académica de Jacobo durante su niñez y juventud. Esto resulta de especial interés debido a que en su breve diálogo titulado *De jure regni apud scotos* –impreso en 1579, pero compuesto y en circulación como manuscrito desde al menos diez años antes–, el erudito de Killearn expuso la que hasta ese momento fue la elaboración más contundente y radical, tanto del principio de soberanía popular como de la teoría de la resistencia. La naturaleza disruptiva de su propuesta se basaba en diversos puntos. En primer lugar, por el carácter secularizado de su pensamiento político. A pesar de su adhesión al cristianismo, Buchanan sostenía que las sociedades políticas no estaban directamente establecidas por la divinidad, sino que surgían naturalmente de una serie de decisiones realizadas por los hombres. Más aún, al referirse a los pactos que daban orígenes a dichas comunidades, jamás menciona la existencia de uno entre los seres humanos y Dios, sino únicamente aquel que el conjunto establece con un individuo para cederle la capacidad de gobernar<sup>36</sup>. En este sentido, antes que escribir sobre obligaciones o deberes religiosos, el humanista lo hacía sobre derechos eminentemente políticos<sup>37</sup>. Con todo, que prescindiera de las Escrituras como fuente de inspiración para su teoría de la soberanía no implicaba que no recurriera a otras ideas. La principal usina de su teoría provino del pensamiento clásico<sup>38</sup>. En relación a la cuestión que nos ocupa, se apoyó notablemente en Aristóteles, especialmente en la noción de que los hombres tenían un impulso natural a la vida en sociedad, al que identificaba con la sabiduría, es decir, la capacidad para distinguir lo bajo de las cosas nobles. Así, desarrolló una posición estoica en la que la humanidad estaba dotada de una razón suficiente que le permitía comprender las leyes naturales y organizar su comportamiento de acuerdo a ellas<sup>39</sup>.

Buchanan, entonces, expuso una teoría de la soberanía ascendente, cuya premisa central era que los monarcas derivaban su soberanía de la comunidad sobre la que gobernaban<sup>40</sup>. La única forma legítima de poder era la que provenía de un

---

36. Turchetti 2013, p. 406.

37. Skinner 2004, p. 341. Ello lo distinguió de pensadores como el jesuita español Francisco Suárez, quien escribió su célebre *Defensio Fidei* (1613) para criticar las ideas políticas de Jacobo Estuardo pero colocando a la divinidad en el centro de su esquema de gobierno. Según su planteo, el proceso mediante el cual la comunidad abandona el estadio pre-político tiene su inicio en la voluntad divina, por lo que Dios es el fundamento de todo poder legítimo. Aunque esta idea puede remitir a la defendida por el monarca escocés, la similitud es meramente superficial. El origen divino de la soberanía no implicaba para el Doctor Eximio la existencia de un derecho divino de los reyes, puesto que el receptor de la soberanía cedida no es un individuo sino un colectivo. Véase: Skinner 2004, p. 158; Palti 2018, pp. 52-68.

38. Oakley 2015, pp. 259-260.

39. Burns 1951, p. 62. Mason y Smith 2004, p. LII-LIII.

40. Mason 1994, p. 116; Hadfield 2005, p. 96.

acuerdo libre entre los miembros de una comunidad<sup>41</sup>. Al derivarse el poder del colectivo social, la principal función de un monarca era el bien común, en otras palabras, la protección y resguardo de la instancia de la cual su capacidad de mando se derivaba. El respeto por las leyes era lo que garantizaba el cumplimiento de esa tarea<sup>42</sup>. Así entendida, la monarquía no sólo era una forma de gobierno electiva, sino también limitada<sup>43</sup>. Según el autor, ello puede observarse en el origen histórico de la monarquía escocesa, ubicado en el año 330 a.C, cuando el mítico Fergus I fue escogido rey por su pueblo<sup>44</sup>. En tanto monarca elegido, la ley mediante la cual fue ungido estaba por encima de su propia voluntad; la ley era lo que lo convertía en rey y lo diferenciaba de un tirano<sup>45</sup>.

La segunda causa del radicalismo de su teoría política tenía que ver con las ideas de delegación y representación. A diferencia de los hugonotes franceses con quienes se lo suele asociar, Buchanan no propuso una representación virtual en la que el poder soberano reside en una elite o en corporaciones como parlamentos o cortes conformadas por sus miembros, sino en el conjunto de los ciudadanos, el cual posee la potestad de ejercerlo de modo continuo y directo<sup>46</sup>. Esto implica dos cuestiones cruciales. En primer lugar, que la soberanía es cedida al monarca por todos los ciudadanos y no por una minoría o un cuerpo intermedio. En segundo lugar, y como consecuencia directa de lo anterior, que si se presentara la necesidad de juzgar el comportamiento de un rey, esa potestad de control recaía, nuevamente, sobre toda la comunidad y no sobre una parte de ella. El humanista plantea que llegada la situación en la que un monarca compareciera ante la sociedad para que su desempeño fuese juzgado, lo que se ponía de manifiesto era la permanente (e inherente) inferioridad del primero respecto de la segunda<sup>47</sup>. Cuando un monarca rompía el juramento establecido al momento de su coronación, a partir del cual se comprometía a respetar las leyes, las costumbres y las instituciones de los ancestros, era considerado un tirano y, como consecuencia de ello, la otra parte quedaba en libertad de no cumplir sus obligaciones de obediencia y podía deponerlo<sup>48</sup>.

La forma más extrema que adquiriría la expulsión de un gobernante no apto para continuar ejerciendo la magistratura máxima era su asesinato, es decir, el tiranicidio. Como señala Robert Miola, durante el Renacimiento, el debate sobre la posibilidad de extinguir la vida de un monarca descansaba fundamentalmente en dos

---

41. "The different members of these states politicians wish to have connected by ties similar to the coherence subsisting between all the limbs of our body, to be cemented by mutual good offices, to labour for the general interest, to repel dangers and secure advantages in common, and, by a reciprocation of benefits, to conciliate the affections of the whole community". Buchanan 2016, p. 9.

42. Burns 1951, p. 63. "The law then is paramount to the king, and serves to direct and moderate his passions and actions". Buchanan 2016, p. 67.

43. Peck 1993, pp. 80-117.

44. Mason 1994, p. 118.

45. Turchetti 2013, p. 407.

46. Mason y Smith 2004, p. LVII.

47. "If the people take the lead, they are entitled to the superiority. Hence, when the king is called before the tribunal of the people, an inferior is summoned to appear before a superior". Buchanan 2016, p. 68.

48. Turchetti 2013, p. 407. Cuttica 2017, p. 267.

tradiciones ideológicas: la religiosa, que consideraba que la autoridades terrestre estaba divinamente auspiciada; y la secular, según la cual provenía de la comunidad política y estaba sujeta a su voluntad. Buchanan, desde luego, se inscribió en la segunda: para él, los preceptos teológicos no tenían relación con la legitimidad de las acciones políticas<sup>49</sup>. Antes que definir a un tirano a la manera de Paulo de Tarso en sus epístolas, lo hizo siguiendo el modelo de Platón y Aristóteles:

*There are, besides, many other distinctions, which, as they may be easily collected from Aristotle, I shall lightly skim. Regal government is conformable, and tyranny contrary, to nature; a king rules over a willing, a tyrant over a reluctant people; royalty is a freeman's authority over freemen—tyranny a master's over his slaves; citizens act as sentinels to a king, for the security of his person; foreigners to a tyrant for the oppression of the citizens. For the one exercises his power for the benefit of the people, and the other for his own*<sup>50</sup>.

Los tiranos son considerados los peores enemigos públicos ya que fueron los que originalmente se comprometieron a bregar por el bien común<sup>51</sup>. En ese sentido, no eran mejores que ejércitos invasores, el daño que provocaban era aún más grave. Esta idea da pasó a la tercera causa del radicalismo de Buchanan, ya que su consideración de los tiranos y las tiranías le permite recuperar lo que Martin Dzelzainis denominó teoría ciceroniana del tiranicidio: cualquier persona, y no sólo un magistrado, tiene el derecho de atentar contra la vida de un tirano en cualquier momento y sin la necesidad de aguardar una condena o sentencia formal<sup>52</sup>. Una vez consumado el tiranicidio, la comunidad política recuperaba la autoridad delegada y escogía libremente dónde depositarla<sup>53</sup>. La teorización de Buchanan, aunque de orientación secular, fue de gran inspiración para los calvinistas de las islas británicas<sup>54</sup>. En efecto, sus concepciones fueron utilizadas en las islas británicas por los partidarios de la tradición constitucionalista y anti-monárquica –asociada por autores como Skinner y Donald Macleod con el calvinismo–, aquella defendida por Knox y Melville al norte del río Tweed, y enarbolada al sur del mismo por los parlamentarios ingleses en el marco de la Guerra Civil de la década de 1640<sup>55</sup>.

Todo el esquema ascendente del filósofo humanista subvertía completamente la concepción de la soberanía monárquica fundamentada en la tesis descendiente

49. Miola 1985, p. 284. Dzelzainis 2012, p. 185.

50. Buchanan 2016, p. 41.

51. “Bound, indeed, we are; but, on the other hand, they were the first to promise that they would administer justice with equity and benevolence”. *Ibid.*, p. 76.

52. “Por otra parte, en lo relativo a Fálaris, el discernimiento es muy fácil. En efecto, no tenemos ninguna comunidad con los tiranos, sino que más bien el extrañamiento es absoluto y no va contra la naturaleza despojar, si pudieras, al que es honorable matar; de hecho, hay que desterrar de la sociedad humana toda esta clase funesta y sacrilega”. Cicerón 2014, p. 160. “But when war is, for a just cause, once proclaimed against an open enemy, not only the whole people, but also each individual, has a right to kill that enemy”. Buchanan 2016, p. 77. Véase: Dzelzainis 2012, p. 180.

53. Skinner 2004, p. 342.

54. Orr 2016, p. 146.

55. Skinner 2004, pp. 302-349; Macleod 2009, p. 8.

del derecho divino de Jacobo. En los albores de lo que Foucault denominó era de la representación, tanto Buchanan como el monarca coincidían en la naturaleza representativa del poder político, en que el monarca encarnaba una fuerza social que en última instancia lo excedía. La diferencia radicaba en que el primero consideraba que aquella era la comunidad, mientras que el segundo sostenía que era la voluntad divina<sup>56</sup>. Por ello, en *A Trew Law*, Jacobo responde directamente a su ya fallecido maestro que los reyes sólo debían ser juzgados por Dios, *whom to onely hee must give count of his judgement*<sup>57</sup>. La premisa posee una impecable lógica interna: si la soberanía del rey provenía directamente de Dios, el primero sólo debía rendir cuentas ante el segundo, jamás ante el pueblo cuyo rol era netamente pasivo (ser gobernados) y nunca activo (elegir o expulsar gobernantes). Si bien concuerda con Buchanan en señalar a Fergus como el primer rey de los escoceses, disiente en el modo en que alcanzó esa posición. En lugar de haberlo hecho por medio de una cesión de soberanía por parte de los miembros de la comunidad, la prerrogativa de Fergus provenía del derecho de conquista: *there comes our first King Fergus, with a great number with him, out of Ireland, which was long inhabited before us and making himselfe master of the countrey, by his Owne friendship, and force*<sup>58</sup>. El primer rey, pues, no fue elegido sino que se impuso por la fuerza, lo que significaba que su soberanía no conocía limitaciones. En palabras de Jacobo: *And so it followes of necessitie, that the kings were the authors and makers of the Lawes, and not the Lawes of the kings*<sup>59</sup>. La monarquía, por lo tanto, antecedía a las leyes. Las prerrogativas inherentes al derecho de conquista de Fergus se derramaban sobre todos sus sucesores escoceses, tal como las de Guillermo el Conquistador hacían lo propio sobre los soberanos ingleses<sup>60</sup>. El monarca recurrió al pasado para construirse un mito fundacional que disociara la soberanía absoluta de la contingencia y de la dependencia en el consentimiento de otros individuos o colectivos<sup>61</sup>. Si bien los miembros de la comunidad podían expresarse en el Parlamento, este no podía ni reunirse ni aprobar una sola ley sin la anuencia del monarca. Tal como señalaba Buchanan, un rey justo era aquel que respetaba las normas, pero para Jacobo ello ocurría por voluntad propia, no por alguna clase de yugo o lazo que estuviera obligado a atender. La idea subyacente al pensamiento de Jacobo, pues, era la máxima latina *Rex legibus solutus est*<sup>62</sup>.

Luego de la re-interpretación de la coronación del primer monarca de Escocia, recurre nuevamente a la Biblia para justificar su postura. A lo largo del Antiguo y Nuevo Testamento, sostiene el autor, no es posible hallar alegatos a favor de la deposición de un soberano. El Estuardo les recuerda a sus lectores que ninguno de los profetas veterotestamentarios incitó rebeliones contra su príncipe, sin importar

56. Véase: Foucault 2002, pp. 53-82. Palti 2018, p. 16.

57. Jacobo VI 1598, p. 61.

58. Jacobo VI 1598, pp. 61-62.

59. *Ibid.*, p. 62.

60. Kerrigan 1970, p. 3.

61. Mason 1994, p. 104.

62. Kerrigan 1970, p. 3.

cuán malvado hubiese sido<sup>63</sup>. El tirano por excelencia en el Primer Reino de Israel, Saúl, se mantuvo como monarca hasta su muerte a pesar de su impío comportamiento. Por su parte, el caso más celebre en el Nuevo Testamento es el del Emperador Nerón, quien pese a haber sido un implacable perseguidor de los primeros cristianos, no sufrió ningún tipo de cuestionamientos al ejercicio de su rol por parte de los Apóstoles. El hecho de que hombres santos como David, Pedro y Pablo no hubiesen liderado ninguna revuelta contra tiranos de aquella talla, provocó que Jacobo se preguntase: *what shamelesse presumption is it to any Christian people now adayes to claime to that unlawfull libertie, which God refused to his owne peculiar and chosen people?*<sup>64</sup>. La rebelión contra un príncipe era, pues, un acto “monstruoso y antinatural”<sup>65</sup>, sólo podía ser lícita en sociedades distópicas donde los hijos se rebelaran contra los padres y los demás órganos del cuerpo contra la cabeza<sup>66</sup>. Nuevamente, la cadena del ser y el principio de primacía funcionaban como principios rectores de los postulados del rey escocés.

Resulta importante aclarar que Jacobo no negaba la existencia de los tiranos. En el discurso con el que inauguró su primer parlamento como rey de Inglaterra, los diferenció de los soberanos justos por su ambición desmedida, por la ilegítima apropiación de los bienes de sus súbditos y por colocar su bienestar por sobre el de los gobernados<sup>67</sup>. Sin embargo, siguiendo lo señalado en I Samuel 8.14, advirtió que sin importar los excesos o injusticias que cometiese, los súbditos debían tolerar a su monarca. El modelo de súbdito ideal propuesto por Jacobo se construía en relación con las nociones cristianas de la Providencia y del mal. Desde Agustín de Hipona en el siglo V, se había desarrollado la idea de que los males existentes en el mundo formaban parte del plan eterno trazado por Dios al comienzo de los tiempos. Desde la perspectiva divina, los males y las desgracias sirven, por ejemplo, para castigar a los impíos y probar la fe de los justos. Aunque los hombres no fueran capaces de comprenderlo adecuadamente, aquellos servían a un bien mayor, a un propósito ulterior y más importante decidido por el Creador y, en consecuencia, indiscutiblemente apropiado y benevolente<sup>68</sup>. Siguiendo el argumento referido, para el monarca, si los tiranos existían era debido a que la divinidad lo permitía. Aquello solía ocurrir como un castigo para un determinado pueblo por faltas pa-

63. Jacobo VI 1598, pp. 59-60.

64. Jacobo VI 1598, p. 61.

65. Jacobo VI 1598, p. 70.

66. Jacobo VI 1599, p. 41; Jacobo VI 1598, pp. 65-66.

67. “I doe acknowledge, that the speciall and greatest point of difference that is betwixt a rightfull King and an usurping tyrant is in this: That whereas the proude and ambitious tyrant does thinke his kingdom and people are only ordeined for satisfaction of his desires and unreasonable appetites; The righteous and iust king does by the contrary acknowledge himself to bee ordained for the procuring of the wealth and prosperitie of his people, and that his greatest and principal worldly felicity must consist in their prosperity”. Jacobo VI y I 1603, p. 278.

68. “Ita Deus omnipotens, Dominus universae creaturae, quifecit omnia, sicut scriptum est, bona valde, sic ea ordinavit, ut et de bonis et de malis bene faciat. Quod enim iuste fit, bene fit. Iuste autem sunt beati boni, et iuste mali poenas patiuntur. Ergo et de bonis et de malis bene facit Deus, quoniam iuste omnia facit”. A.A. Hipponensis 1815-1875, c. 294.

sadas o para probar su entereza ante las dificultades<sup>69</sup>. Sea cual fuere el caso, la existencia de gobernantes despóticos, aunque provocara sufrimientos inmediatos, redundaría en un bien superior ulterior: *so to interprete all the aduersities that God shall send vnto you; so shall yee in the midst of them, not onely be armed with patience, but ioyfully lift vp your eyes from the present trouble, to the happie end that God will turne it to*<sup>70</sup>. Por ello, el escocés llamaba a evitar cualquier clase de resistencia o desafío a los tiranos, al mismo tiempo que recetaba la oración, las lágrimas y la paciencia como muestra de respeto a la voluntad divina<sup>71</sup>.

Para Jacobo, entonces, el gobierno era una creación a-histórica, natural y perenne, por lo que ningún ser humano podía colocarse por encima de la naturaleza o el deseo de su Creador<sup>72</sup>. La única alternativa válida ante un gobernante que no los contentara era, en primer lugar, obedecerlo y, en segundo lugar, apelar a la misericordia divina para que lo iluminara y así ejercer mejor su posición de mando<sup>73</sup>. Si bien el monarca al ser coronado suscribía a un acuerdo *voluntario* según el cual se comprometía *de motu proprio* a desempeñar honorablemente el cargo que Dios le había asignado, el incumplimiento de esa promesa no habilitaba a la comunidad política a desconocer su obligación de prestarle completa obediencia y fidelidad. Razonando a partir de sus conocimientos legales y normativos, Jacobo sentenció:

*Now in this contract (I say) betwixt the king and his people, God is doubtles the only Judge, both because to him onely the king must make count of his administration (as is oft said before) as likewise by the oath in the coronation, God is made judge and revenger of the breakers: For in his presence, as only judge of oaths, all oaths ought to be made*<sup>74</sup>.

## 5. BRUJERÍA Y SOBERANÍA

La permanente mención y defensa de la teoría del derecho divino se transformó en una necesidad operativa y, en consecuencia, en la máxima obsesión intelectual de Jacobo. Allí puede encontrarse el impulso para redactar y publicar *A Trew Law* y el *Basilikon Doron*, pero también la *Daemonologie*<sup>75</sup>. Este tratado sobre demonología y brujería puede ser leído, también, como la descripción de

69. “Whereunto for answere, I grant indeed, that a wicked king is sent by God for a curse to his people, and a plague for their sinnes: but that it is lawful! to them to shake off that curse at their owne hand, which God hath laid on them, that I deny, and may so do justly”. Jacobo VI y I 1598, p. 67.

70. Jacobo VI 1599, p. 15.

71. “Praying for him as their protectour; for his continuance, if he be good; for his amendement, if he be wicked; following and obeying his lawfull commands, eschewing and flying his fury in his unlawfull, without resistance, but by sobbes and teares to God, according to that sentence used in the primitive Church in the time of the persecution: Preces, & Lachrymae sunt arma Ecclesiae”. Jacobo VI 1598, p. 268.

72. Sommerville 1999, pp. 20-21; Mason 1994, p. 103.

73. Jacobo VI 1598, p. 61.

74. *Ibid.*, p. 68.

75. Sobre el tratado demonológico de Jacobo, consúltese: Clark 1977, pp. 156-181; Norman, Roberts 2000; Larner 1984, pp. 3-22; Maxwell-Stuart 2008, pp. 51-87.

la monarquía ideal por parte del autor. Su interés por el tema surgió en 1589, con motivo de su viaje a Dinamarca para conocer a su esposa, la princesa Ana. Esa travesía estuvo marcada por severas tormentas que pusieron en peligro su vida, tanto en el viaje de ida al país escandinavo como en el retorno junto a la reina consorte a Edimburgo<sup>76</sup>. El súbito desarrollo y la inusual violencia de las inclemencias climáticas no pasaron desapercibidas para el monarca –que en su estadía de seis meses en la corte danesa había conocido al reputado demonólogo luterano Niels Hemmingsen–, quien comenzó favorecer la idea de un origen preternatural de aquellas<sup>77</sup>. La sospecha dio paso al célebre proceso judicial de North Berwick (1590-1591), en el cual se descubrió un supuesto complot liderado por el V Conde de Bothwell para hacerse con el trono<sup>78</sup>. Bothwell, relataron varios de los acusados bajo tortura judicial, tejió una alianza con el demonio para eliminar a un Jacobo todavía sin herederos y quedar así como la primera opción en la línea sucesoria<sup>79</sup>. El medio escogido para ello fue la brujería y la magia climática<sup>80</sup>. Más allá de los detalles del caso, lo que importa a nuestros intereses es que la teoría demonológica que llevaba más de un siglo de desarrollo en el continente se introdujo en Escocia a partir de un presunto intento de regicidio y una supuesta revuelta fallida. En este sentido, el acto que se le adjudicó a Bothwell y sus cómplices puede incluirse dentro de la categoría de *terrorism before the letter* acuñada por el académico estadounidense Robert Appelbaum para referir a ciertos episodios de violencia dentro de las sociedades europeas previos a finales del siglo XVIII, momento en que surgió el término terrorismo. Aquellos se caracterizaban tanto por ser crímenes, puesto que transgredían leyes existentes y conocidas por la sociedad, como por estar justificadas desde el punto de vista de los que lo realizaron y apoyaron, quienes estaban convencidos que su acto respondía y acataba a un código legal o mandato normativo superior. En las presuntas prácticas mágicas y alianzas diabólicas del conde escocés se identifica el tipo de violencia a la vez destructiva y creadora identificada por Appelbaum en los actos de terrorismo antes de la letra,

---

76. Clark 1977, p. 158.

77. *Ibid.*, p. 157.

78. Holmes 2008, p. 86. Peter Maxwell-Stuart discrepa respecto del rol de Jacobo en los juicios de 1590-1591 y rechaza que hubiese tenido un rol importante en los mismos. Maxwell-Stuart 2008, p. 38. Sobre los procesos judiciales de North Berwick, véase: Goodare 2002, pp. 240-250. Acerca de las ideas demonológicas y la represión de la brujería en Escocia durante la modernidad temprana, consúltese: Levack 2008; Goodare 2013; Goodare, Martin, Miller 2008.

79. Tan execrable era el crimen de brujería que habilitaba métodos judiciales extraordinarios para descubrir a los culpables y sus cómplices, como por ejemplo aceptar testimonios de mujeres, de personas moralmente reprobables y de los propios brujos: “The assise must serue for interpretour of our law in that respect. But in my opinion, since in a mater of treason against the Prince, barnes or wiues, or neuer so diffamed persons, may of our law serue for sufficient witnesses and proofes. I thinke surely that by a far greater reason, such witnesses may be sufficient in matters of high treason against God: For who but Witches can be prooues, and so witnesses of the doings of Witches”. Jacobo VI 1597, p. 79.

80. Bothwell no era un personaje menor o un simple advenedizo; después del rey era el noble más importante de Escocia y sus pretensiones al trono no carecían de legitimidad. Prueba de su influencia es que no fue ejecutado por el crimen de brujería (pena que si recayó sobre las mujeres y hombres sospechados de haber trabajado para él) sino exiliado.



debido a que no sólo se buscaba acabar con un orden existente, sino a partir de ello crear uno nuevo<sup>81</sup>.

Jacobo encontró en la teoría y la práctica de la persecución de brujas un vehículo ideal para sus nacientes ideas sobre la monarquía, el gobierno y la soberanía, que hasta ese momento no habían sido expresadas por escrito. Siguiendo el mainstream del discurso demonológico contemporáneo, Jacobo consideraba que el delito de brujería consistía esencialmente en el establecimiento de un pacto entre un ser humano y Satán, y la consecuente apostasía de la fe cristiana<sup>82</sup>. Los brujos eran considerados esclavos del demonio<sup>83</sup>. La brujería era, pues, el pecado definitivo, la expresión más cruda de la idolatría, un crimen de lesa majestad divina y un atentado directo contra lo decretado en el Primer Mandamiento<sup>84</sup>. Asimismo, si se vinculaba esa definición con el modo en que Jacobo entendía la naturaleza de la soberanía, la brujería constituía el desafío más directo y complejo al origen de su legitimidad política: atentaba tanto contra la idea de la monarquía cristocéntrica, como contra el primer eslabón de la gran cadena del ser. De esta manera, el supuesto intento por parte de una conspiración brujo para asesinarlo en altamar no sólo buscaba atacar contra su cuerpo natural mortal, sino contra el cuerpo político inmortal.

La noción de la soberanía desarrollada por Jacobo y su anclaje en la teoría del derecho divino, por lo tanto, iba de la mano con la necesidad de reprimir la brujería. No se podía sostener la primera idea si no se castigaba a los culpables de la apostasía más reprobable. Aquel que hacía descansar su soberanía en la unción divina y se consideraba lugarteniente de Dios no podía ignorar ese delito. No fue casualidad que Jacobo le explicara a su hijo que la brujería es uno de los crímenes que un monarca no puede perdonar, así como también que una de sus tareas fundamentales es limpiar el reino de todas las brujas<sup>85</sup>. Si un soberano fallaba por acción u omisión en esa misión estaría siendo cómplice del delito de traición a Dios, estaría cometiendo un pecado comparable a la brujería: *But in the end to spare the life, and not to strike when God bids strike, and so severely punish in so odious a fault and treason against God, it is not only vnlawful, but doubtlesse no lesse sinne in that Magistrate*<sup>86</sup>.

A su vez, como contrapartida lógica, todas aquellas personas que establecían un pacto con el demonio, así como aquellas que recurrían a los servicios y consejos de una bruja, deshonraban a la Providencia divina tanto como los tiranidas<sup>87</sup>. La respuesta frente a necesidades o desgracias cotidianas nunca debía ser el resguardo en actividades o vínculos diabólicos, del mismo modo que una tiranía

81. Appelbaum 2015, p. 3 y 18.

82. Levack 2006, p. 30.

83. "Witches ar servants onelie, and slaues to the Devil". Jacobo VI 1597, p. 17.

84. "It is the highest poynt of Idolatrie". *Ibid.*, 85.

85. Jacobo VI 1599, p. 20 y 28.

86. Jacobo VI 1597, p. 78.

87. Sobre la *Witchcraft Act* escocesa de 1563, consúltese: Goodare 2005, pp. 39-67. Méndez 2017, pp. 278-309.

no justificaba la rebelión<sup>88</sup>. Ambas situaciones eran permitidas por la divinidad, por lo que no era potestad de los hombres buscar soluciones propias. Aunque la deidad podía producir un bien a partir de eventos que a sus criaturas le pareciesen catastróficos, no podía decirse lo mismo de los seres humanos, quienes sí estaban presos del axioma teológico que indicaba que nada bueno podía producirse a partir de un mal:

*The like no doubt, that Sorcerers and Witches merites; and rather so much greater, as their error procedes of the greater knowledge, and so drawes nerer to the sin against the holy Ghost. And as I saye of them, so saye I the like of all such as consults, enquires, entertaines, and ouersees them, which is seene by the miserable endes of many that askes counsell of them: For the Deuill hath neuer betterty dings to tell to any, then he tolde to Saule: neither is it lawfull to vse so vnlawfull instruments, were it neuer for so good a purpose: for that axiome in Theologie is most certaine and infallible: Nunquam faciendum est malum vt bonum inde euentat<sup>89</sup>.*

Es por ello que el ya mencionado modelo de súbdito ideal era el del patriarca veterotestamentario Job, capaz de resistir todas las desgracias imaginables con inquebrantable respeto hacia los designios divinos, mientras que el ejemplo inverso era Saúl, quien según el relato bíblico había recurrido a la bruja de Endor para conocer su futuro<sup>90</sup>.

No sólo Jacobo no podía darse el lujo de titubear ante semejante falta, sino que su ideología de la monarquía tampoco podía tolerar posiciones tibias de terceros. No puede resultar extraño, entonces, que refutase explícitamente al inglés Reginald Scot (c.1538-1599) quien en su *The Discoverie of Witchcraft* (1584) había rechazado la capacidad de los demonios para actuar en el mundo material y, en consecuencia, los fundamentos mismos del crimen de brujería<sup>91</sup>. A esta postura, el monarca escocés respondió: *Those that denies the power of the Deuill, denies the power of God<sup>92</sup>*. Es decir, quien negaba la existencia de las brujas o los portentos demoníacos, negaba al principal sostén conceptual de su propia autoridad política; la conclusión lógica del escepticismo demonológico ponía en peligro los fundamentos intelectuales de la soberanía tal como la entendía el Estuardo.

A partir de lo mencionado hasta aquí, es posible pensar que Jacobo era muy hábil escogiendo enemigos: demonios y brujas eran rivales ideales para quienes

88. “God by the contrarie, drawes euer out of that euill glorie to himselfe, either by the wracke of the wicked in his justice, or by the tryall of the patient, and amendment of the faithfull, being wakened vp with that rod of correction”. Jacobo VI 1597, “to the reader”.

89. Jacobo VI 1597, p. 26.

90. “No doubt, for there are three kinde of folkes whom God will permit so to be tempted or troubled; the wicked for their horrible sinnes, to punish them in the like measure; The godlie that are sleeping in anie great sinnes or infirmities and weakenesse in faith, to waken them vp the faster by such an vncouth forme: and euen some of the best, that their patience may bee tryed before the world, as IOBS was”. Jacobo VI 1597, p. 47.

91. Jacobo VI 1597, “to the reader”. Sobre Reginald Scot y *The Discoverie of Witchcraft*, véanse: Almond 2011; Davies 2013, pp. 381-401; Kapitaniak 2015, pp. 41-66; Méndez 2012, pp. 1-31.

92. Jacobo VI 1597, p. 53.

reclamaban para sí prerrogativas extraordinarias basándose en el derecho divino<sup>93</sup>. Una de las acusadas durante los juicios de North Berwick confesó durante su interrogatorio que el demonio les había dicho que su odio hacia el soberano escocés se debía a que era “el mayor enemigo que tenía en la tierra”. Esa afirmación fue registrada en el panfleto *Newes from Scotland* (1591), impreso para difundir los juicios y los acontecimientos que los provocaron. Si bien no se conoce con exactitud quién fue su autor, el texto expresa la visión oficial de los hechos, lo que queda demostrado en la referencia aludida: Jacobo es representado como la mayor amenaza para Satán. Como pudo observarse en el análisis de *A Trew Law* y del *Basilikon Doron*, el monarca se veía a sí mismo como el instrumento de Dios en la Tierra. Los brujos, por su parte, eran las herramientas del demonio para arruinarlo a él y lesionar así la majestad divina. Que el rey se pusiera a la cabeza de las persecuciones como había hecho en los procesos judiciales de 1590-1591 ofrecía una prueba cabal de la necesidad de una jerarquía religiosa y política que lo tuviera en la cúspide. Esa iniciativa apuntalaba los términos a partir de los cuáles quería legitimar su posición como soberano absoluto. El escarmiento de ningún otro crimen ofrecía la posibilidad de autenticar su rol como instrumento divino en la tierra<sup>94</sup>. El combate entre el monarca y las hechiceras enfrentaba a entidades que aseveraban fundar su poder en instancias trascendentes, una divina, la otra diabólica. La victoria del soberano implicaba la victoria de la deidad, por lo que también indicaba la legitimidad del rol de Jacobo en los términos en los que lo planteaba: sin límites humanos<sup>95</sup>.

Por otra parte, el hecho de que hubiera sobrevivido a los ataques de las brujas de North Berwick durante sus viajes matrimoniales fue considerado como un signo de favor divino, como evidencia de la Providencia cuidando a su vicario. Nuestro autor, como otros demonólogos del periodo, sostenía que los poderes de las brujas no podían afectar a los magistrados<sup>96</sup>. Los hechizos y encantamientos de inspiración diabólica fracasaban frente a la protección divina de las magistraturas. Entre los siglos XVI-XVIII la representación por antonomasia del magistrado era el rey. Una soberanía que se representaba a sí misma como de derecho divino era una que se constituía más sobre la dimensión carismática que sobre los principios de la racionalidad o la tradición. La instrumentalización del discurso demonológico resaltaba el carácter carismático de la monarquía. Jacobo describía su rol como uno cuasi sacerdotal/pontificio. El gobierno era a la vez un compromiso y un misterio que sólo podía administrar el monarca, tal como ocurría con los sacramentos y los ministros ordenados. Todas las acciones que como tal realizase eran válidas *ex opere operato*, no dependían de su virtud personal, sino del cargo que ocupaba<sup>97</sup>. La monarquía era inherentemente sagrada independientemente del individuo que se sentase en el trono. Aunque el cuerpo político y el cuerpo natural fueran

---

93. Clark 1997, p. 567; Clark 1977, p. 159; Orr 2016, p. 141.

94. Clark 1997, p. 567.

95. Fischlin 1996, p. 10.

96. Jacobo VI 1597, p. 50.

97. Clark 1997, p. 624.

inviolables los dos, el primero ni siquiera podía ser contaminado por la descomposición moral o biológica del segundo<sup>98</sup>. Por ello Jacobo destacaba en cada uno de sus tratados que aun cuando se comportase como un tirano, ningún ser terrenal podía cuestionar el accionar de su monarca. Llegado el momento de su desaparición física, la divinidad sería la encargada de juzgarlo en la Corte celestial.

En definitiva, la brujería sólo puede ser una amenaza para un gobierno que se legitima en el carisma, no lo es para aquel basado en la tradición o el racionalismo-burocrático<sup>99</sup>. Estaba intrínsecamente relacionada con el presupuesto de un gobierno de inspiración divina. La demonología temprano moderna formaba parte de una tradición política particular. Aquella y la teoría del derecho divino emergieron y alcanzaron notoriedad en el mismo momento histórico, y ambas perdieron sentido y capacidades explicativas cuando las formas de concebir lo político cambiaron drásticamente a finales del XVIII<sup>100</sup>. Después de todo, Luis XVI fue decapitado en la misma década en la que tuvo lugar la última ejecución judicial registrada por brujería, la de Anna Göldi en el cantón suizo de Glarus, llevada a cabo sobre el final del otoño boreal de 1782.

## 6. A MODO DE CIERRE

Tomando como referencia los tratados de Jacobo, el análisis que se buscó desplegar a lo largo de estas páginas tuvo por objetivo seguir el hilo de las experiencias, de los conflictos y las controversias a través de las cuales lo político comenzó a determinarse y establecer su forma legítima<sup>101</sup>. El debate sobre el tiranicidio entre los siglos XVI y XVII fue uno de los medios a partir de los cuáles se problematizó la cuestión de la soberanía. Se participó de aquel tanto para limitar como para fortalecer el poder real<sup>102</sup>. El discurso político del monarca escocés pretendió enmascarar la crudeza de su dominación a través de la retórica del derecho divino, con la intención de demostrar el carácter legítimo de su soberanía y la obligación legal de obediencia hacia aquella<sup>103</sup>. La posición de Jacobo frente a la violencia política era la misma que tenía frente al origen de su soberanía. En ambos casos partía de una tesis descendente. Así como su poder político se justificaba por provenir sin intermediarios desde Dios, el uso de la violencia siempre era legítimo

---

98. Véase: Kantorowicz 2012, pp. 317-439.

99. A pesar de que las monarquías cristianas occidentales como la escocesa innegablemente basaban parte de su legitimidad en la tradición, la dimensión carismática acaba teniendo más peso a partir del momento en que la teoría del derecho divino era el argumento principal para defender la soberanía real. Al existir una suerte de combinación entre lo carismático y lo tradicional, estamos frente a una manifestación de lo que el propio Max Weber denominó "rutinización del carisma". Para reflexiones o discusiones sobre la noción de carisma en Weber, véanse: Dow Jr. 1978, pp. 83-93; Turner 2003, pp. 5-26; Tybjerg 2007, pp. 167-178.

100. Clark 1997, p. 618.

101. Rosanvallon 2003, p. 26.

102. Foucault 2000, p. 42.

103. Fischlin 1996, p. 4.

desde arriba hacia abajo: mientras la resistencia al rey era inviable, era una de las tareas fundamentales de aquel escarmentar ejemplarmente las rebeliones y desafíos directos a su posición. De allí la importancia que otorgó a la brujería, entendiéndola como una clara expresión de rebeldía, tanto cósmica como terrenal, como un crimen religioso al mismo tiempo que político.

Su concepción de la soberanía, a su vez, se entretejía con su contexto histórico y político. Las publicaciones del Estuardo respondían a diferentes situaciones que interpretaba peligrosas para su gobierno. Como todos los defensores del absolutismo, exageraba el poder regio para proteger al gobierno de las teorías monarcómacas. Esos desafíos se hacían evidentes en su propia patria con los atentados preternaturales que habría sufrido en altamar, en la insolencia de parte de la nobleza, en los presbiterianos que alegaban el principio de autoridad y autonomía de la Iglesia escocesa, y en el mencionado *coup* fallido, entre otros. El marco internacional no era necesariamente más alentador, Felipe II era una amenaza constante para las costas británicas, Roma un fantasma para la legitimidad de cualquier soberano protestante, mientras que los defensores de la doctrina del tiranicidio ya se habían cobrado la vida de Enrique III de Francia.

La cronología de los tratados de Jacobo puede arrojar luz sobre la relación entre teología y el nacimiento de lo político. El primer espacio donde esbozó un análisis sobre su rol, sus atribuciones y el origen de las mismas fue un tratado sobre demonología, es decir, un texto teológico. La *Daemonologie* fue el trampolín para la redacción un año más tarde de su ensayo político de mayor densidad teórica, *A Trew Law of Free Monarchies*. Allí tuvo ocasión de desplegar los argumentos perfilados anteriormente y, aunque no realizó mención alguna a la brujería, la religión continuaba siendo su base argumental: desde la doctrina del derecho divino sostenía su idea de monarquía. Finalmente, al momento de legarle un testamento político a su heredero en el *Basilikon Doron*, el soberano escocés vuelve a mencionar a la brujería, asociando su extirpación con las necesidades y obligaciones políticas de un soberano.

Ciertamente, es la dimensión religiosa –tanto en lo referente a la teología como a la organización de la Iglesia escocesa– la que mayor peso tiene en la teoría política de Jacobo. Los miembros de la escuela historiográfica dedicada a cuestionar la existencia del absolutismo –o al menos de algunas de las características tradicionalmente asociadas a aquel– han basado sus argumentos en que aunque los teóricos políticos de los siglos XVI y XVII hayan asociado aquella forma de ejercer el poder con una tendencia a la modernización, a la burocratización, a la centralización del poder político, a la domesticación de la nobleza y al control de ciertas actividades económicas por parte del Estado, no existen evidencias de aquello hubiese ocurrido en la práctica<sup>104</sup>. Incluso, se ha señalado que todo lo anteriormente mencionado fue una invención, un mito creado y sostenido por diferentes pensadores de la modernidad temprana –también por historiadores posterior-

---

104. Beik, 1985; Kettering 1986.

res— para disimular la debilidad del poder monárquico<sup>105</sup>. En un trabajo reciente, el historiador Johan P. Sommerville, propuso que no sólo aquellas características asociadas con el absolutismo no existieron en la práctica, sino que tampoco en la teoría. Ni Thomas Hobbes, Jean Bodin o Jacques Bossuet, por caso, plantearon, defendieron o alentaron aquellas transformaciones<sup>106</sup>. A partir de lo mencionado hasta aquí, considero que Jacobo puede ser incorporado a la lista. En ninguno de los tratados trabajados se desarrolla la idea de una administración centralizada o se menciona un proceso o programa de burocratización o modernización del estado. Respecto de la nobleza, de hecho, en el *Basilikon Doron* recomienda apoyarse en sus miembros para la administración de los gobiernos locales<sup>107</sup>. Lejos de limitar su influencia, el Estuardo los considera un engranaje clave de su reinado: a ellos señala como los instrumentos más adecuados para imponer su ley y hacer cumplir su voluntad<sup>108</sup>. Con todo, esto último no debe ser considerado evidencia de que Jacobo hubiese favorecido aquello que Patrick Collinson denominó *monarchical republic*. Según el historiador inglés, durante los gobiernos de Isabel Tudor y Jacobo Estuardo, la monarquía adquirió características republicanas debido a que la autoridad no era concebida como un despotismo personal. Los monarcas de turno, sus consejos privados y el Parlamento gobernaban en conjunto, más allá del principio dinástico de sucesión que garantizaba que la corona se traspasase entre los miembros de una familia. Collinson también consideró importante para su idea el alto grado de autonomía que poseía cada localidad para gobernarse a sí misma<sup>109</sup>.

Sin embargo, teniendo en cuenta lo escrito por el monarca escocés, en el único sentido que sus ideas se acercaban —remotamente— a lo teorizado por Collinson era en su voluntad de que los poderes locales tradicionales continuasen teniendo siendo relativamente autónomos en las cuestiones cotidianas. Sin embargo, era tajante en cuanto a la indivisibilidad de su soberanía y que su poder anteceda al del Parlamento<sup>110</sup>. De este modo, su concepción del absolutismo se centraba principalmente en aspectos carismáticos antes que racionales/burocráticos; daba especial importancia al origen divino de su autoridad y al control de la institución eclesiástica antes que a reformas en la estructura estatal o la economía.

Finalmente, a partir de lo analizado podría discutirse también la postura historiográfica que asocia a ideas de Jacobo con un ethos modernizador. Como se ha podido observar, las bases teóricas lejos estaban de ser novedosas. Aunque inser-

105. Collins 1995, p. 1.

106. Sommerville 2015, pp. 120-13.

107. “For remeid to these euils in their estate, teach your Nobilitie to keepe your lawes as precisely as the meanest; I feare not their orping or beeing discontented, as long as yee rule well; for their pretended reformation of Princes taketh neuer effect, but where euill gouernement precedeth. Acquaint your selfe so with all the honest men of your Barrons and Gentlemen, and be in your giuing accesse so open and affable to euery ranke of honest persons”. Jacobo VI 1599, p. 25.

108. “Acquainting and employing them in all your greatest affaires; sen it is, they must be your armes and executers of your lawes”. *Ibid.*, p. 25.

109. Collinson 1994, pp. 31-58.

110. Sommerville 2007, p. 210. De hecho, Jacobo ponderaba negativamente el caso de los duques venecianos, quienes veían su poder limitado y, en consecuencia, no podían ser considerados como soberanos de una monarquía libre, entendiéndolo por ello absoluta. Jacobo VI 598, p. 64.

to en una fase crucial del proceso de centralización de las monarquías europeas, cuyos pasos iniciales puedan rastrearse en algunos reinos hasta los siglos XIII y XIV, el Estuardo recurrió a nociones jurídicas y políticas para legitimar su soberanía de larga tradición en el medioevo y de clara naturaleza teológica, como el derecho divino, la monarquía cristocéntrica y la gran cadena del ser. También las Escrituras fueron una fuente de inspiración. En este sentido, eran propuestas como las de Buchanan las que representaban una diferenciación efectiva con el pasado y el inicio de una nueva tradición filosófico-política. Desde luego, el humanista escocés también construyó sus ideas sobre herencias intelectuales del pasado; pero su revisión de pensadores de la cultura grecolatina clásica dio lugar a una teorización política secularizada y radical. Sin intención de caer en planteos teleológicos, es posible plantear que procesos políticos que marcan la culminación del periodo moderno, como la Revolución Inglesa de 1688, la independencia de los Estados Unidos y la Revolución Francesa, estuvieron ideológicamente inspirados por ideas de autores como Buchanan, aun cuando el filósofo había fallecido uno o dos siglos antes, dependiendo del caso. En este sentido, el historiador estadounidense Edmund Morgan señaló que para poder legitimarse, los nuevos regímenes surgidos en Inglaterra luego de 1688 y en Estados Unidos con posterioridad a 1776, reemplazaron la ficción del derecho divino de los reyes por la de la soberanía popular<sup>111</sup>. El incipiente sujeto político “pueblo”, todavía imperfectamente definido en los albores del siglo XIX, constituyó no sólo uno de los legados más novedosos, sino también uno de los más duraderos de la filosofía política moderna las sociedades occidentales contemporáneas. Aquel fue creado simultáneamente en contraposición a teorizaciones como las de Jacobo y en diálogo con propuestas como las de Buchanan. A partir de la oposición entre las formas de representación que planteaban el monarca y el humanista, pues, se articuló inicialmente el campo de lo político, se estableció el terreno dentro del cual los debates y la práctica de lo político habrían de desenvolverse en los siglos subsiguientes<sup>112</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- Almond, Philip (2011), *England's First Demonologist. Reginald Scot & The Discoverie of Witchcraft*. Londres-Nueva York.
- Anderson, Perry (1974), *Lineages of the Absolutist State*, Londres.
- Appelbaum, Robert (2015), *Terrorism before the letter. Mythography and Political Violence in England, Scotland, & France 1559-1642*, Oxford.
- Aquino, Tomás de (1956), *Summa contra gentiles*, Anderson, James (trad.), Nueva York).
- Beik, William (1985), *Absolutism and Society in Seventeenth-Century France: State Power and Provincial Aristocracy in Languedoc*, Cambridge.

111. Morgan 2006, pp. 13-158. Véase también: Erskine 2012, pp. 289-306.

112. Palti 2018, p. 65.

- Buchanan, George (2016), *De jure regni apud scotos*, Edimburgo, en Macfarlan, Robert (trad.), *De jure regni apud scotos. A Dialogue Concerning the Rights of the Crown in Scotland*, Colorado.
- Burgess, Glenn (2009), *British Political Thought, 1500–1660: The Politics of the Post-Reformation*, Basingstoke.
- Burns, James Henderson (1951), “The Political Ideas of George Buchanan”, *The Scottish Historical Review*, 30:109, pp. 60-68.
- Cicerón, Marco Tulio (2014), *De Oficiis*, García Pinilla, Horacio (trad.), Madrid.
- Clark, Stuart (1977), “King James’s Daemonologie: Witchcraft and kingship”, Anglo, Sydney (ed.), *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres, pp. 156-181.
- Clark, Stuart (1997). *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press.
- Collins, James (1995), *The State in Early Modern France*, Cambridge.
- Collinson, Patrick (1994), *Elizabethan Essays*, Londres.
- Cuttica, Cesare y Burgess, Glenn (2015), “Introduction”, Cuttica, Cesare; Burgess, Glenn (eds.), *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, Londres, pp. 1-18.
- Davies, Simon (2013), “The Reception of Reginald Scot’s Discoverie of Witchcraft: Witchcraft, Magic and Radical Religion”, *Journal of the History of Ideas*, 74, pp. 381-401.
- Dow Jr, Thomas (1978), “An Analysis of Weber’s work on Charisma”, *British Journal of Sociology*, 29:1, pp. 83-93.
- Dzelzainis, Martin (2012), “The Ciceronian Theory of Tyrannicide from Buchanan to Milton”, Erskine, Caroline; Mason, Roger (eds.), *George Buchanan Political Thought in Early Modern Britain and Europe*, Farnham, pp. 173-188.
- Erskine, Caroline (2012), “George Buchanan and revolution principles, 1688–1788”, Erskine, Caroline; Mason, Roger (eds.), *George Buchanan Political Thought in Early Modern Britain and Europe*, Farnham, pp. 289-306.
- Figgis, John Neville (1922), *The Divine Right of Kings*, Cambridge.
- Fischlin, Daniel (1996), “Counterfeiting God: James VI (I) and the Politics of Daemonologie (1597)”, *The Journal of Narrative Technique*, 26:1, pp. 1-29.
- Foucault, Michel (2000), *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France*, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2002), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2006), *Seguridad, territorio y población, Curso en el Collège de France*, Buenos Aires.
- Goodare, Julian (2002), “The Framework for Scottish Witch-Hunting in the 1590s”, *The Scottish Historical Review*, 81:212, pp. 240-50.
- Goodare, Julian (2008), “The Attempted Scottish Coup of 1596”, Goodare, Julian; MacDonald, Alasdair (eds.), *Sixteenth Century Scotland. Essays in Honour of Michael Lynch*, Lieden-Boston, pp. 311-336.



- Goodare, Julian; Martin, Lauren; Miller, Joyce. (eds.) (2008), *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*, Nueva York.
- Goodare, Julian (2013). *Scottish Witches and Witch-Hunters*, Nueva York, 2013.
- Hadfield, Andrew (2005). "James VI and I, George Buchanan and the Divine Right of Kings", Rupp, Susanne; Döring, Tobias (eds.), *Performances of the Sacred in Late Medieval and Early Modern England*, Amsterdam, pp. 95-104.
- Henshall, Nicholas (1992), *The Myth of Absolutism: Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, Londres.
- Hipona, Agustin de (1815-1875), *De Agone christiano*, Migne, Jacques Paul (ed.), *Patrologia Cursus Completus*, Serie Latina, vol. XL, Paris.
- Hipona, Agustin de (1995), *De civitate Dei*, Dombart, Kalb (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina*, XVII, Turnholti.
- Hipona, Agustin de (1815-1875), *De Libero Arbitrio*, Migné, Jean Paul (ed.), *Patrologia Cursus Completus*. Serie Latina, vol. XXXII, Paris.
- Holmes, Clive (2008), "Witchcraft and possession at the Accession of James I: The Publication of Samuel Harsnett's Declaration of Egregious Popish Impositions", Newton, John; Bath, Jo (eds.), *Witchcraft and the Act of 1604*, Leiden, pp. 69-90.
- Jacobo VI (1597), *Daemonologie*, Edimburgo.
- Jacobo VI (1598), *A Trew Law of Free Monarchies*, Edimburgo, en McIlwain, Charles (ed.) (1918), *The Political Works of James I*, Cambridge, pp. 259-279.
- Jacobo VI (1599), *Basilikon Doron*, Edimburgo, 1599, en McIlwain, Charles (ed.) (1918), *The Political Works of James I*, Cambridge, pp. 1-52.
- Jacobo VI y I (1603), Speech of 1603-1604, en McIlwain, Charles (ed.) (1918), *The Political Works of James I*, Cambridge, pp. 269-280.
- Jacobo VI y I (1609), Speech of 1609-1610, en McIlwain, Charles (ed.) (1918), *The Political Works of James I*, Cambridge, pp. 306-325).
- Jones, Norman (2004), "Religious Settlements", en Tittler, Robert; Jones, Norman (eds.), *A Companion to Tudor Britain*, Oxford, pp. 238-253.
- Kantorowicz, Ernst (2012), *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid.
- Kapitaniak, Pierre (2015), "Reginald Scot and the Circles of Power: Witchcraft, Anti-Catholicism and Faction Politics", Harmes, Marcus; Bladen, Victoria (eds.), *Supernatural and Secular Power in Early Modern England*, Farnham, pp. 41-66.
- Kern, Fritz (1939), *Kingship and Law in the Middle Ages*, Oxford.
- Kettering, Sharon (1986), *Patrons, Brokers and Clients in Seventeenth-Century France*, Oxford.
- Kirk, James (1980), "The Polities of the Best Reformed Kirks': Scottish Achievements and English Aspirations in Church Government after the Reformation", *The Scottish Historical Review*, 59:167, pp. 22-53.
- Kuntz, Paul Grimley (1987), "A formal preface and an informal conclusion to the Great Chain of Being: The Universality and Necessity of Hierarchical Thought", Kuntz, Paul Grimley; Kuntz, Marion Leathers (eds.). *Jacob's*

- Ladder and the Tree of Life. Concepts of Hierarchy and the Great Chain of Being*, Nueva York, pp. 3-14.
- Larner, Christina (1984), *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*, Oxford.
- Levack, Brian (2006), *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Londres.
- Levack, Brian (2008), *Witch-hunting in Scotland. Law, politics and Religion*, Nueva York.
- Lovejoy, Arthur (2001), *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge y Londres.
- Marshall, Peter (2015), "Britain's Reformations", Marshall, Peter (ed.). *The Oxford Illustrated History of the Reformation*, Oxford, pp. 186-226.
- Mason, Roger (1994), *Scots and Britons. Scottish Political Thought and the Union of 1603*, Cambridge.
- Maxwell-Stuart, Peter (2008), "King James's Experience of Witches, and the 1604 English Witchcraft Act", Newton, John y Bath, Jo (eds.), *Witchcraft and the Act of 1604*, Leiden, pp. 29-45.
- Méndez, Agustín (2012), "Las Brujas imposibles: la teología de Reginald Scot. Escepticismo radical y distanciamiento de la divinidad", *Tiempos Modernos*, 24:1, pp. 1-31.
- Méndez, Agustín (2017), "To Accommodate the Earthly Kingdom to Divine Will: Official and Nonconformist Definitions of Witchcraft in England (ca. 1542–1630)", *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 6:2, pp. 278-309.
- Morgan, Edmund (2006), *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*, Buenos Aires.
- Mullan, George (2000), *Scottish Puritanism 1590–1638*, Oxford.
- Oakley, Francis (2015), *The Watershed of Modern Politics. Law, Virtue, Kingship, and Consent (1300-1650)*, Nueva Haven y Londres.
- Olivier-Martin, François (1988), *L'Absolutisme Français*, Paris.
- Orr, Alan (2016), "God's hangman': James VI, the divine right of kings, and the Devil", *Reformation & Renaissance Review*, 18:2, pp 137-154.
- Palti, Elías (2018), *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires.
- Peck, Linda (1993), "Kingship, Counsel and Law in Early Stuart Britain", Pocock, John (ed.), *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*, Cambridge, pp. 80-117.
- Pocock, John (2009), *Political Thought and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rosanvallon, Pierre (2003), *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires.
- Skinner, Quentin (2004), *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. 2, The Age of Reformation*, Cambridge.
- Solt, Leo (1999), *Church and State in Early Modern England 1509-1640*, Oxford.

- Sommerville, Johann (1999), *Royalists and Patriots. Politics and Ideology in England 1603-1640*, Londres.
- Sommerville, Johann (2007), "English and Roman Liberty in the Monarchical Republic of Early Stuart England", McDiarmid, John (ed.), *The Monarchical Republic of Early Modern England Essays in Response to Patrick Collinson*, Hampshire, pp. 201-216.
- Sommerville, Johann (2015), "Early Modern Absolutism in Practice and Theory", Cuttica, Cesare; Burguess, Glenn (eds.), *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, Londres, pp. 117-130.
- Tillyard, Eustace (1943), *The Elizabethan World Picture*, Londres.
- Turchetti, Mario (2013), *Tyrannie et tyrannicide de l' Antiquité à nos jours*, Paris.
- Turner, Stephen (2003), "Charisma reconsidered", *Journal of Classical Sociology*, 3:1, pp. 5-26.
- Tybjerg, Tove (2007), "Reflections on «Charisma»", *Nordic Journal of Religion and Society*, 20:2, pp. 167-178.
- Young, John (2006), "The Covenanters and the Scottish Parliament, 1639–51: The Rule of the Godly and the «Second Scottish Reformation»", Boran, Elizabethanne; Gribben, Crawford (eds.). *Enforcing Reformation in Ireland and Scotland, 1550-1700*, Londres, pp. 131-158.