

FERMÍN DEL PINO DÍAZ
(Coordinador)

**DEMONIO, RELIGIÓN
Y SOCIEDAD ENTRE
ESPAÑA Y AMÉRICA**

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA DE ESPAÑA Y AMÉRICA

MADRID, 2002

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *Copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y su distribución.



© CSIC

© Fermín del Pino (Coordinador)

NIPO: 403-02-077-2

ISBN: 84-00-08049-1

Depósito Legal: M-40272-2002

Compuesto y maquetado en el Departamento de Publicaciones del CSIC

Impreso en Industrias Gráficas Caro S.L.

Impreso en España. *Printed in Spain*

EL DIABLO COMO FUENTE SIMBÓLICA¹

Ángel Díaz de Rada
Dpto. de Antropología Social. UNED

Observé que no era tan fácil grabar en su mente las ideas verdaderas acerca del diablo, como lo habían sido las relativas a la existencia de un Dios.

(Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*)

Hace ya tiempo que las ciencias sociales comenzaron a profanar la figura de Dios. No creo ser capaz de profanar aquí la del Diablo. No es fácil. No se deja conocer. De ahí la condición eminentemente paradójica de cualquier intento de aproximación cognoscitiva a él. Intentaré más bien proponer algunos elementos para interpretar su manera de ser símbolo; es decir, fuente de conocimiento y de reflexividad social, vehículo de comunicación. Y después, sobre esta base, pasaré a reflexionar acerca de lo que le deben el cristianismo y la modernidad. Esta última configurada siempre —ya sea en clave sagrada o secular— desde la tradición judeo-cristiana, y particularmente cristiana (DUMONT, 1987a, 1987b; WEBER, 1987a).

Al centrarme en el conocimiento, la reflexividad y la comunicación correré varios riesgos, cuyas consecuencias prefiero extraer antes de empezar. En primer lugar, aparte de otras muchas, podrá atribuirse a este trabajo la

¹ Este artículo fue elaborado durante mi estancia en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) con motivo del disfrute de una licencia de estudios concedida por la UNED (1993-94). Agradezco a Fermín del Pino, Carmen Ortiz y Antonio Cea su amable acogida en el Consejo. Con Fermín del Pino discutí detalladamente las ideas de este trabajo, aunque los defectos (y los excesos) son cosa mía.

misma crítica que Bourdieu ha lanzado sobre la pretensión de Durkheim de analizar la religión, en sus *Formas elementales* (DURKHEIM, 1982), «como una simple dimensión de la sociología del conocimiento», descuidando con ello «la cuestión [weberiana] de las variaciones de forma y del grado de diferenciación del trabajo de producción simbólica, así como las variaciones correlativas de las funciones y de la estructura del mensaje religioso» (BOURDIEU, 1971:307). Quizás el horizonte de una reflexión sobre el Diablo debería situarse en lo que esta figura ha supuesto significativamente para la *acción* social e institucional, históricamente definidas. El alcance de este ensayo será más limitado, debido a su carácter más bien aproximativo. Ante todo, mi intención ha sido alcanzar una comprensión del lugar que ha ocupado el Demonio² en la construcción sociocultural de una sensibilidad hacia lo ajeno. Una reflexión sobre el Demonio como fuente simbólica aportará un marco de referencia inicial, ciertamente algo abstracto y general pero al mismo tiempo generativo, para la formación de intuiciones posteriores acerca de su *historia social*.

De este alcance limitado se derivará un inconveniente, esta vez más de tono que de índole conceptual. Creo que ofreceré una imagen demasiado amable del Diablo. Al haber buscado lo que nos enseña del mundo, le he cogido cariño; probablemente habría sido otro el resultado si hubiera buscado lo que el mundo ha hecho de él. Entonces habría tenido que enunciar las miserias y las crueldades de los demonizadores, los del Santo Oficio, los constructores de la demonología antisemítica que justificó el exterminio nazi (Cf. STEVENS, 1991:24), los perseguidores de todo signo; y también las miserias y crueldades de los demonizados, al parecer menos frecuentes y menos virulentas de lo que los perseguidores han creído y siguen creyendo (*Ibid.*, p.33).

1. El símbolo que no es símbolo

¿Cómo y qué representa el Diablo? ¿Qué características posee esta peculiar categoría de lo sagrado? Comenzaré con un desglose de sus atributos como forma de *representación*. No será un desglose de temas iconográficos o de rasgos de apariencia. Tengo la sospecha de que no hay catálogo de este tipo que pudiera dar una idea de sistema. Generalmente, el Diablo es feo, pero también puede ser guapo; es infinitamente idiota y puntillosamente sagaz; se muestra colérico y desencajado, pero también puede ser extremadamente afable, seductor y respetuoso, todo un «hombre de mundo» (ROU-

² Aunque la palabra «demonio» designa un campo semántico más amplio que la palabra «diablo», a lo largo de este texto utilizaré ambos términos indistintamente para referirme a la figura que caracteriza al mal en la tradición Judeo-cristiana.

GEMONT, 1983:91). Para dar una mayor idea de sistema —mintiendo en consecuencia diabólicamente— me ajustaré al artificio de considerar los atributos del Diablo en su *manera* de ejercer y de presentarse, independientemente de los contenidos concretos de su figura.

Flores Arroyuelo cuenta la anécdota de una monja que se tragó al Demonio al comerse una lechuga en un monasterio de vírgenes (FLORES, 1985:30). Él mismo aporta otros ejemplos igualmente gráficos de la primera característica que quiero subrayar: el Demonio es *ubicuo*, y por tanto, su manera de presentarse al mundo es difusa y desconcertante. Como todos sabemos, tiene un lugar en el panteón que puede ser de fuego o de hielo — como lo imaginó Dante—, o de otras mil maneras; pero cuando nos visita hemos de estar al tanto, pues puede hallarse en todas y cada una de las cosas. Además, como el mismo Flores señala e ilustra, es *polimorfo*. Ésta es, según el autor de *El Diablo en España*, su «principal cualidad» (FLORES, 1985:36). Puede presentarse con infinitas caras, y por eso también es *transformista*. El Demonio es *plural*: es los Demonios. Así quedó patente ante el Mesías, cuando en Gerasa preguntó al poseído: «¿cómo te llamas?» y él contestó «Legión» (*San Lucas*: 8,30). Así pues, el Diablo nunca es sólo según la apariencia que presenta; de ahí las dificultades que sobrevienen al tratar de definirle una forma.

Este intento de definición fue una obsesión de los demonólogos renacentistas, que trataron de ser tan analíticos al menos como yo lo estoy siendo (aunque con otras intenciones). Intentaron encontrarle una naturaleza, y en ello descubrieron su carácter *híbrido* y *condensatorio*: pues el Demonio se compone de todo elemento y de cualquier elemento:

Hablando claro, los cuerpos de los Demonios tienen aire, agua y tierra (...). Porque este cuerpo es de aire en cuanto que es blando y sutil, de agua en cuanto es frío, húmedo, denso, y de tierra en cuanto que es frío, según la primera cualidad del elemento terrestre y que retiene lo que condensa por lo que une y mezcla los dos cualidades del agua y la tierra. (Del texto del demonólogo Pierre le Loyer: *Discours et histoires des spectres, visions et apparitions des sprits, anges, demons et ames*, París, 1605:261. Citado en FLORES, 1985:40)

En su modo de ser, el Diablo es completamente *heterónimo*. Creado por Otro y existiendo por Otro, nunca pueden coincidir en él identidad y representación. Y es en esta ciega heteronomía donde Vicente Risco encontró su carácter a un tiempo trágico y grotesco, y la clave pragmática de la relación del hombre con él: no puede ser tomado ni en serio ni en broma, sino todo lo contrario:

Se niega ineficazmente —escribe Risco—, por su estado de condenación eterna, total, absoluta, para siempre jamás, no en virtud de iniciativa suya. (...) Parece inconcebible el horripilante existir de este ente que, llegando al máximo extremo de lo trágico, es, no obstante, el más risible, el más lamentable, el verdadero prototipo de lo grotesco (RISCO, 1985:27).

El Diablo es también *inconsistente*, *antojadizo* e *inconstante*, no sólo en su naturaleza material sino en sus intenciones, pues hay que destacar de paso que, a pesar de sus múltiples y dispares apariencias, el Demonio judeo-cristiano (como el musulmán) implica una *personificación* (RUSSELL, 1991:41): es decir, es agente que busca tratar con el hombre usando del conocimiento del hombre, y se presenta como hombre al estar dotado de una insondable psicología.

No obstante, no es del todo hombre: pues si algo hay constante en su manera de aparecerse es su condición *liminal*, que se ha reflejado ante todo en la forma de un antropo-zoomorfismo que haría las delicias de Mary Douglas; el Demonio es siempre *monstruoso*: siempre está del lado del peligro, en los límites de lo social (DOUGLAS, 1966), es decir, del conocimiento sujetado. Además, su monstruosidad es *extremosa*: cuando su apariencia es seductora, se manifiesta como un perfecto galán —como lo dibuja Torrente en su *Don Juan*—; cuando es repelente, se aparece como un ser abominable.

Pero a pesar de tal dicotomía, lo normal es que haya sido concebido, cuando se lo ha contemplado desde la óptica del perseguidor, como seductor y repelente a un tiempo, en una extraordinaria ambivalencia sensorial: el Diablo es profundamente *erótico*, y por eso la seducción se subrayó como una de sus armas entre los demonólogos (GAREIS, 1992:3), pero es también inquietantemente *anestésico*. Según la descripción clásica del *sabbat*, el ayuntamiento carnal con el Diablo no produce ningún goce. Y en una de las versiones recientes de la obra del Diablo, la *Iglesia del Juicio Final*, que fue fundada en Londres a principio de los sesenta por Robert y Mary Ann de Grimston y estudiada por Williams Sims Bainbridge: «tanto Jehová como Lucifer eran [considerados] neuróticos, el primero obsesivo-compulsivo, el segundo *histérico*» (BAINBRIDGE, 1991:303. El subrayado es mío). «El carácter esencial de la marca diabólica —según ha señalado Flores— era su total falta de sensibilidad y gran variedad de formas» (FLORES, 1985:71).

Además, el Diablo es *incompleto*: en la tradición talmúdica, los Demonios fueron espíritus creados sin cuerpo (Cf. FLORES, 1985:52). Pero nuevamente esta característica no se reduce a un solo plano. También es incompleto en razón de su pecado fundacional: la soberbia, el ansia de emulación de Dios, que le costó la expulsión del Cielo. Es incompleto en esa naturaleza auto-negatoria e imitativa que se ha trasladado a la imaginería de su li-

turgia: la misa negra, una eucaristía *negativa*. En su incompletud, el Demonio es una representación de lo que, por definición, es *irrepresentable*: el deseo. Dante lo describió así al referirse a los que, víctimas de la historia, no habían llegado a tiempo de escuchar el mensaje evangélico:

Por tal defecto, no por otra culpa,
perdidos somos, y es nuestra condena
vivir sin esperanza en el deseo
(*Divina Comedia*, IV:40-42)

Su acción sobre el hombre es implacable, pero no inmutable, y ésta es una condición fundamental de su modo de ser para el cristianismo. Hasta tal punto es flexible este símbolo que sus efectos son *reversibles*. Nada es constante en él, y muy especialmente aquello que produce. Siempre bajo la vigilancia de Dios, su acción sobre el hombre es conjurable con otra acción del hombre, y en ello radica su carácter *dialógico*: al expresarse en aquello que posee, al hacerse explícito, ofrece las claves para su aniquilación. Este es el fundamento de todo exorcismo, pero también, como veremos, de toda evangelización.

El Demonio va y viene. Está en su modo de presentarse el ser *dinámico*, no sólo porque de hecho nunca está en sí, sino porque no puede estarlo. Ya en un principio, Satanás cayó por pretender desplazarse hacia el Otro. Este es el rasgo más notable de su imaginería sensible: el movimiento. Como ha destacado Sola, «el Diablo es movimiento, inquietud, torcedumbre, confusión» (SOLA, 1973:383). Esta característica penetra en el ritual que se le asocia. El estereotipo asume que es movimiento violento, caótico, arrítmico. Tanto más arrítmico cuanto más individualizada sea la proyección de su imagen, tanto más rítmico —como predeciría Tambiah— cuanto más se vea subordinada a un orden comunitario (TAMBIAH, 1985). En un extremo tenemos la convulsión del energúmeno, en el otro la imagen de un caos dentro del orden con destellos de danza; como en las funciones del Corpus donde el Diablo, ya en el orden del dogma, aparece para ser vencido. En algún punto intermedio tenemos Diablos que improvisan sus movimientos con un ritmo personal, pero penetrado de algún modo por la tradición; figuras como la de «El Jarramplas» de Piornal (GARCÍA GARCÍA *et al.*, 1991), hibridaciones del santo y de Satán. Finalmente, en la dirección del orden comunitario, donde no puede haber Diablo, la arritmia se desvanece para dar lugar al movimiento procesional, expresión de una comunidad que sabe reconocerse a sí misma³.

³ No estará de más recordar que el estereotipo del energúmeno convulso es uno más de los que pueblan la imaginería sobre la acción del Diablo, que convendría matizar. La noción de «posesión», como apropiación del sujeto individual por un espíritu extraño, no es exclusi-

Pero todos estos atributos en los que se cifra su modo de presentarse al mundo no serían nada si no fuera porque en su misma presentación (la ubicuidad, la pluralidad, la confusión, el movimiento) reclaman un *esfuerzo* de fijación representacional. En su inasible naturaleza, el Diablo es algo más que una mera representación, pues exige una labor meta-representacional. No se ofrece, sin más, a la contemplación, sino que demanda un trabajo de exégesis. El Diablo, ante todo, es *máscara*, y en consecuencia, por decirlo así, con él hay que estar a la que salta. El Demonio implica, ya en el discurso de primer orden, doblez, ironía, un ejercicio de segundo orden, una *traducción* (Cf. GARCÍA GAVIDIA y BLASCO, 1993). El Demonio no sale en la foto, no se deja atrapar ni por el concepto ni por la imagen, y por eso entre sus atributos destaca el de haber sido objeto de reflexión semiótica, de desvelamiento de un código.

En este sentido, el Diablo es *pre-lingüístico*, o simplemente *a-lingüístico*. Lo más frecuente es que no hable, que hable mal, como con roznidos, desentonadamente, que *no se le entienda*, que hable en jergonza, en idiomas incomprensibles o en idiomas de otros: que hable en turco (SOLA, 1973:98). En segundo lugar, al intentar descifrarlo, aparece su modo de operar con el conocimiento. El Diablo es entonces *contradicción*:

El ser de Satanás —ha señalado Risco— es la contradicción. Ha sido él quien dijo de sí mismo: «yo soy el espíritu que niega siempre» [Fausto]. Negando siempre, llega necesariamente a negarse a sí mismo. Porque él es la contradicción y la inversión de todas las cosas (RISCO, 1985:26).

Prelingüístico, alingüístico y contradictorio, el Demonio es *falsedad*, *mentira*. Y aunque, como nos enseñó Eco, la mentira está en la base de toda forma de semiosis socialmente mediada —pues nombramos convencionalmente las cosas para poder, entre otras cosas, traicionarlas—, en el Diablo la mentira no es una posibilidad sino una condición constitutiva. En él la mentira no es informativa, pues miente siempre: no es una consecuencia posible del acto de representación sino una propiedad intrínseca a su génesis, como representación. El Diablo es, de hecho, la representación falsaria de la mayor de las representaciones, Dios. Es, por tanto, la suplantación de una abs-

va del Diablo; sin necesidad de recurrir a tradiciones no occidentales, encontramos un ejemplo notable en la Iglesia Pentecostal, que en sus asambleas comunitarias propicia la posesión por el Espíritu Santo. Como ha señalado Goodman, cualquier ritual de posesión se da sobre una pauta rítmica que es forma expresiva de patrones culturales, e incluso, según llega a hipotetizar, de la existencia de una capacidad neurofisiológica de nuestra especie para alcanzar estados alterados de conciencia (GOODMAN, 1988).

tracción. En el núcleo de su naturaleza, el Diablo queda fuera de cualquier posible cristalización semiótica. Así como Dios es la palabra, *el Diablo nunca puede serlo*.

Es decir, que en su oposición radical al signo el Diablo parece encarnar, en el sentido que Dan Sperber dio a esta noción, el *símbolo* por antonomasia (SPERBER, 1978). Como forma de cognición, el Diablo nos ilustra su tesis de que allí donde fallan el dispositivo conceptual y la analiticidad lingüística, entra en escena el dispositivo simbólico, la *búsqueda* de sentido, la búsqueda de valor. Desde este punto de vista, el Diablo *es* el símbolo.

Pero no es ésta la única potencialidad —ni tal vez la más reconocida— que la antropología social ha encontrado en los símbolos. Como constituyentes de la cultura, los símbolos son también provisos de orden (Cf. OH-NUKI-TIERNEY, 1981). Es posible que para entender esta segunda operación haya que complementar las tradiciones que han situado al agente *individual* socializado en el centro de la acción simbólica —éste es el caso de Sperber— con las que han buscado el protagonismo de tal acción en la expresión *colectiva* de un cuerpo social (Cf. DOUGLAS, 1986:ix). Hay, no obstante, una diferencia importante entre ambas aproximaciones. Pues si para la teoría universalista, que localiza los símbolos en cualquier mente, el símbolo es un dispositivo que opera como consecuencia de un *fracaso* del dispositivo conceptual y, con ello, un territorio de sombras; para la teoría que los localiza en las prácticas y textos de comunidades concretas, el símbolo es consecuencia de un *éxito* del dispositivo socio-cultural, y con ello, un territorio de luces.

Así, lejos del reino de las tinieblas, los símbolos —y en particular los símbolos religiosos— han sido vistos como expresiones clarificadoras de comunidades humanas. En este sentido, los santos patrones *son* símbolos, porque operan reflexivamente delineando los límites de una comunidad real. También se los ha considerado operadores de los límites sociales en el ritual comunitario (TURNER, 1980, 1989; GLUCKMAN, 1980; DOUGLAS, 1978). Y por tanto, no sólo expresiones de comunidades ya construídas sino *útiles* en el ejercicio de su construcción. Los símbolos han sido concebidos como planes y modelos para la creación y el sostenimiento de la continuidad de la cultura, como instrumentos *extrínsecos* al sujeto individual que le ayudan a orientarse y a situarse en su cartografía sociocultural, y a producirla (GEERTZ, 1973). Y entre sus operaciones, puede destacarse la construcción misma de los sentidos de identidad y continuidad mediante “procesos de incoación”, que vinculan experiencias (Cf. FERNÁNDEZ, 1986). Desde estas perspectivas, el símbolo *ilumina* la cultura, la alumbrá, le da cuerpo.

En esta operación es donde *no* se sitúa el Diablo. En general, si las imágenes sagradas de la divinidad —como lo santos-performan el momento *reflexivo* del sociocentrismo —la construcción del nosotros—, las imágenes

sagradas de lo diabólico performan su momento *proyectivo*, la construcción del otro (Cf. STEWART, 1991). Dicho así, esto resulta tan evidente que no es más que un tópico. Ya sabemos que a San Antonio, el eremita, el Diablo se le apareció en forma de niño negro (VORÁGINE, 1984:107). Sola ha documentado la coincidencia entre la imagen del negro y la imagen del Diablo en la literatura barroca hispanoamericana; y también, cómo no, entre la del Diablo y la del indio, como en el poema de Juan de Castellanos *Elegías de varones ilustres*, que narra de este modo el encontronazo entre Diego de Almonte y el Demonio:

En el llamado valle del Diablo,
donde los huracanes son continuos,
poniéndole los nuestros tal vocablo
A causa de los muchos torbellinos;
y también dicen que Diego de Almonte
luchó con él en este mismo monte.

Pues en una labranza de aquel suelo
Recogiendo virtud para la panza,
se vino contra él un indezuelo
Diciendo: «no me cojas mi labranza»
Sobre lo cual los dos andan al pelo
Un rato, que no fue poca tardanza;

Y el Almonte, con ser hombre bastante,
Le pareció luchar con un gigante,

Y en confianza de su fuerza mucha
A los principios bien pensó agarrallo;
Pero fuéle tormento de garrucha,
Y por bueno tuviera ya dejallo,
porque durante la terrible lucha
vido como tenía pies de gallo.
Dijo: «¡Jesús! ¡Jesús! Y en el momento
El indezuelo se le tornó viento.

(Citado en SOLA, 1973:73).

También ha mostrado Sola que el Demonio ha sido figurado en innumerables ocasiones como moro, como judío, como inglés en el poema de Juan de Miramontes *Armas Antárticas*, como «comunero», y desde luego como protestante, especialmente en las personas mismas de Lutero y Calvino. A su vez, como es sabido, la tradición protestante demonizó —y demoniza hoy— a los agentes de la jerarquía eclesiástica católica, y muy especialmente a la figura del Papa.

Así pues, si desde la perspectiva sperberiana podríamos decir que el Demonio es el símbolo, según estas otras aproximaciones más acordes con el proyecto durkheimiano no puede ser más que un símbolo defectivo, pues no define un nosotros más que oblicuamente, por el reconocimiento negativo del otro. Y es en esta paradoja, creo, donde radica su valor para el cristianismo como *ethos* que ha llevado hasta el extremo una forma de piedad universalista, basada —en términos weberianos— en una *profecía emisaria*, en la que «los píos se sienten no como depósitos de lo divino sino como instrumentos de la divinidad» (WEBER, 1987b:252). Esa religiosidad implica una forma de acción social intercomunitaria: proyección hacia el otro, ex-

terminio del otro, o —como en el mensaje típicamente evangélico— *persuasión* del otro. En cualquier caso, implica lo que el Diablo permite: *identificación del otro*, identificación cognoscitiva de aquél con quien no podemos identificarnos en la práctica. Según este *ethos* el otro forma parte, de algún modo, de nosotros; y es ahí donde, paradójicamente para una sociología de la religión estrictamente durkheimiana, el otro es *sacralizado*: el Demonio forma parte del dogma. Es dogma.

De este modo, el Diablo cristiano establece una ambigüedad esencial entre lo *sagrado* y lo *otro*, capaz de absorber las contrariedades de un contacto cultural que se pretende no violento. Si se quiere evangelizar —o sea, persuadir más allá del doblegamiento por la fuerza— se precisa una tierra de nadie, o al menos donde quepa lo ajeno: es decir, alguna categoría capaz de situar en el objetivo comunicativo lo que no es totalmente «nosotros». Esta característica cristiana del reconocimiento del otro como objeto de persuasión ha sido notoria, incluso en los momentos más emblemáticos de la formación de una violencia institucional. En sus más duros embates contra los judíos —«los hijos del Diablo»— Lutero se reveló como exponente de la piedad universalista implícita en la tradición evangélica:

Debemos ejercer una rigurosa misericordia con temor y estremecimiento, con la esperanza de poder salvar a algunos de las llamas y las ascuas. No debemos vengarnos por nuestra cuenta. Ellos están bajo la cólera de Dios —mil veces peor que la que nosotros pudiéramos poner sobre ellos. (Citado por OBERMAN, 1989:290).

Y, como señala el biógrafo, en su último sermón Lutero proclamó «el amor cristiano hacia los judíos y la oración para convertirlos», a pesar de haberlos declarado «nuestros enemigos públicos» (OBERMAN, 1989:294). Esta piedad universalista también se reveló en las aparentes contradicciones de los exterminadores del Santo Oficio, quienes —como ha señalado Eslava Galán con ironía— concibieron la hoguera como «forma piadosa de ejecución» (ESLAVA GALÁN, 1991:168ss.), y establecieron una compleja lógica de la acusación y la formación de la prueba procesal, orientada por las categorías de la confesión y el arrepentimiento.

Así pues, la confusión del Diablo es su verdad. Esa verdad contradictoria se encuentra para la fe cristiana, en primer lugar, en el *monoteísmo* que profesa. Es ésta una configuración de lo sagrado que integra los opuestos, jerárquicamente. Utilizando la concisa expresión de Dumont: «la jerarquía es esencialmente englobamiento del contrario» (DUMONT, 1987c:231). En segundo lugar el cristianismo, y especialmente el catolicismo, *parte* de la utopía de la redención: no se dirige a ella. Cristo ya ha vencido al Demonio, y es sólo cuestión de que los hombres —todos los hombres— lo reconozcan

al serles *comunicado*, preparándose así para su redención definitiva en el Juicio Final. Cristo no es un profeta, sino el salvador que ordena *amar al enemigo*. De lo que se trata es de *anunciar* este mensaje: no se trata ya de vencer, sino de convencer. Puesto que el mal persiste, el Demonio representa antes que nada un problema no resuelto en la teología: el problema de la acción evangelizadora, de la extensión de una fe que supone la victoria del bien en un mundo en el que, no obstante, existe el mal (Cf. RUSSELL, 1991:43). Lo que queda por determinar son los *medios* para realizar esa expansión, según la resistencia que ofrezca el receptor: éste siempre ha sido un problema difícil para los cristianos, y en torno a sus diversas soluciones pueden situarse las diferentes corrientes de especialización exegética en el seno de la Iglesia. De ahí que Russell haya señalado que «el dilema planteado al monoteísmo por el mal es incluso peor para el Cristianismo que para el Judaísmo o el Islam» (RUSSELL: 43). Y de ahí también la tensión característicamente cristiana entre dominación y comunicación, entre violencia y persuasión.

La comunidad cristiana es una comunidad incompleta, y ésa es su esencia evangélica, la clave de la especialización del trabajo simbólico de los exégetas cristianos. El Demonio es imprescindible para dar cuenta de ese trabajo. En su dimensión cognitivo-representacional, el Demonio es el símbolo por excelencia, pero en su dimensión socio-cultural no puede serlo. Al operar en la búsqueda del otro, es un dispositivo cognitivo a la espera de una comunidad. Le falta la base social de la cognición que viene reclamando Douglas, inspirada por Durkheim, para el análisis de las formas simbólicas: es una cognición orientada a la búsqueda de un cuerpo social, que se sabe inacabado.

En ningún lugar como en el cristianismo, deudor de una nación *sin territorio* que fundó su utopía universalista de redención en un contexto de revitalización que apelaba a la conciencia *individual* como bien de salvación, pudo crecer el Diablo. Al explorar las claves del Demonio como fuente simbólica, podemos afirmar que su lugar privilegiado es el cristianismo. Ante todo, el Diablo es cristiano.

2. El diablo y la transición a la modernidad

La naturaleza de este símbolo que no es símbolo no sólo cuadra funcionalmente con el cristianismo, donde ha encontrado su mejor caldo de cultivo, sino con la *modernidad*. El Demonio es también fundamentalmente moderno. En ningún momento tuvo el Diablo mayor protagonismo, movilizó mayor trabajo institucional, preocupó tanto como en los siglos de transición al orden moderno de convivencia. Paradójicamente, su oscuridad y su mons-

truosidad se hicieron tanto más notorias cuando nuestros estereotipos históricos modernos nos hablan de la edad de la proporción, la perspectiva y el humanismo. Como sabemos, fue el Demonio renacentista, no el medieval, el perseguido brutalmente: «La teoría de la brujería diabólica existía desde el siglo XIII, pero —ha señalado RUSSELL (1991:46)— sólo se convirtió en un problema social significativo en los siglos XV y XVI».

Me gustaría destacar aquí dos aspectos de la transición a la modernidad que pueden ayudar a esclarecer, por una parte, ese protagonismo del Diablo como *problema*, y por otra, el recrudescimiento de su persecución. Formularé estos dos aspectos de la transición como dos movimientos en las relaciones entre el orden sagrado, el orden social y la institución religiosa: en primer lugar, el que va de la tradición a la conciencia; en segundo lugar, el que se desplaza de una religiosidad basada en una «sistematicidad objetiva» a una religiosidad construída desde una «coherencia intencional» (Cf. BOURDIEU, 1971).

2.1. De la tradición a la conciencia

En la estructura de elección moral individual propia de la religiosidad judeo-cristiana se diluye el «nosotros» como expresión del vínculo con una tradición plenipotenciaria: ahí se encuentra la génesis del orden moderno de convivencia, que tanto Weber como Dumont han estudiado extensamente. Como ha señalado Habermas, ése es el núcleo del surgimiento de una ética que sitúa al sujeto individual de conciencia por encima del sujeto colectivo de tradición (Cf. HABERMAS, 1984). En este surgimiento resulta central la idea de una sociedad contractual, que puede ser rastreada sin dificultad en nuestras formas familiares de religiosidad: en la tradición judeo-cristiana, las relaciones del hombre con el orden sagrado se fundan en la noción del *pacto*. Tanto Dios como el Diablo lo exigen. Ambos reclaman el ejercicio de conciencia como *locus* prioritario de la religiosidad. Y de hecho, la lucha entre estas dos dimensiones de lo sagrado es la lucha entre los dos sentidos del pacto, sea éste con lo divino o con lo demoníaco. Lo específico de la noción de pacto con el Diablo en la modernidad radica en el carácter contractual del vínculo, que va más allá del modelo de alianza simbólica establecida sobre la base de una mera *expresión* de fidelidad. Como ha señalado Carol Karlsen, en un estudio sobre la persecución de las brujas de Salem (Nueva Inglaterra) a finales del siglo XVII:

Según se decía, todos los poderes que poseía una bruja, incluido el *maleficium* [es decir, su capacidad para dañar a otros por medios sobrenaturales], derivaban del pacto que había firmado con el Diablo. (...) El

pacto era tanto una alianza diabólica como un intercambio mutuo de servicios (KARLSEN, 1989:9-10).

Según esa cosmovisión todas las iglesias cristianas, moralmente universalistas y sociológicamente centralizadas, son configuraciones institucionales que apelan a la conciencia individual como bien de salvación. Como ya he señalado, esta apelación es la práctica esencial de la tarea evangelizadora. La paradoja de esta tarea es que al desterritorializar al sujeto de la fe —que pasa a ser un sujeto socioculturalmente abstracto— desdibuja los límites de la comunidad y, con ello, la corporeidad de lo sagrado. Lo sagrado ya no puede ser concebido, en términos durkheimianos, como un epifenómeno de la comunidad —en la que cobra *cuerpo*—; sino que ha de ser remitido al espacio difuso (y confuso) de una iglesia de almas individuales, de *cuerpos* individuales. Es inevitable percibir en este proceso un sabor *secular*, en la medida en que el destino de la tradición es el de ser sometida al escrutinio de la conciencia⁴.

Creo que este aspecto de la transición condensa bastante bien el conjunto de metáforas bipolares que pueblan la imaginería del Diablo en su confrontación —jerárquica— con la divinidad:

Orden / Desorden
 Normatividad / Anomía
 Estabilidad / Desasosiego (Movimiento)
 Contemplación / Soberbia
 Integración / Negociación (Pacto) (Venta).

La apelación a la conciencia presupone una cosmovisión en la que hay que hacer un sitio al *disenso*: dado que no se trata de un desplazamiento entre dos órdenes homogéneos, la conciencia puede *negar* la tradición. El Demonio, que desde este ángulo podría ser concebido como el lugar de la con-

⁴ Es necesario precisar en este punto que este escrutinio de la conciencia ha sido exacerbado en los últimos siglos, y que en modo alguno debe ser atribuido sociocéntricamente a la reflexión teológica renacentista. Por ejemplo, como ha señalado Oberman, la oposición de Lutero a las estructuras organizativas tradicionales de la Iglesia Católica no implicaba una *negación* de las categorías de «unidad», «institución» o «comunidad»: «La exégesis que realizó Lutero de las Sagradas Escrituras estuvo inseparablemente vinculada a una «doctrina de la Iglesia» desde su mismo comienzo» (OBERMAN, 1989:252). Lo que quiero resaltar, al apuntar hacia el sabor secularizador de las iglesias cristianas, es la *tensión* explícita que establecen entre tradición y conciencia en la definición del espacio sagrado, una tensión que, quizás, se ha ido resolviendo progresivamente en una mayor relevancia de la conciencia individual, tanto en las diversas variantes del puritanismo como en los intentos de adaptación de la Iglesia Católica al mundo moderno.

ciencia no integrada en la tradición —la conciencia disidente—, es una figura humanizada y para el hombre. No implica simplemente la idea de un caos moral naturalizado, es decir la imagen de una naturaleza que acecha a la cultura pero que es independiente de ella; sino la idea de un caos moral *constitutivo del propio orden moral*, donde el mismo artífice de la comunidad puede ser artífice de su disolución.

Por otra parte, este desplazamiento de la tradición a la conciencia, que enraíza en el sentido esencialmente secular y moderno de las pretensiones evangelizadoras cristianas se refleja, en el caso del Diablo, en otras dimensiones no estrictamente religiosas de su figura; lo que nos sugiere que la matriz cultural que le concedió protagonismo sobrepasó siempre el campo estricto de la relación con el orden religioso, tal y como éste pudo ser reinterpretado por la doctrina letrada. De ahí el sentido tempranamente posaurásico de las representaciones artísticas de lo diabólico o, como ha dicho Arroyuelo, «esteticista»:

En los días medievales del gótico (...) el arte, en buena parte, había pasado de estar en manos de clérigos a manos de laicos, que aunque portadores y pregoneros de la fe, ya no concebían el mundo diabólico como lo habían hecho los artistas formados en la soledad del claustro; ahora, poco a poco un nuevo hombre que reclamaba libertad para su manera de obrar hacía su entrada. Los Diablos de la Catedral de León, los que encontramos en numerosos retablos, sobre todo dedicados a San Miguel (...) son distintos: la ironía, lo grotesco, la crítica social, aparecen una y otra vez llamando la atención por sendas nuevas aunque acompañaban con *fidelidad* lo que desde el púlpito decían una y otra vez los predicadores en su llamada de atención al intelecto. Más tarde, en el Renacimiento, esta separación se agudizó; el Diablo pasó a ser de manera declarada un elemento estético, por más que procurase estar dentro de la línea regeneradora de la doctrina predicada (FLORES, 1985:46-47).

En el corazón de la religiosidad renacentista encontramos quizás el exponente más claro del desplazamiento de la tradición a la conciencia: la mística, siempre en el límite de lo diabólico. En la mística es donde mejor podemos percibir el encumbramiento de la individualidad, como *locus* de lo sagrado. Y en la paradoja que supone tal encumbramiento, la manifestación más aguda de que el desplazamiento de la tradición a la conciencia sólo podía cobrar la forma de un *conflicto* entre tradición y conciencia. Así lo vio Unamuno, al reflexionar sobre el juego con los límites practicado por San Juan de la Cruz:

Preocupado, sin duda alguna, con la doctrina protestante de la revelación e inspiración interiores y personales y de la personal y directa comunicación con Dios, todo se le vuelve prevenciones contra las revelaciones, visiones y locuciones sobrenaturales, en que, como el Demonio puede meter mucho la mano y falsificarlas, es lo prudente negarse a todas *para* mejor recibir el provecho de las divinas (UNAMUNO, 1958: 106).

Además, el desplazamiento de la tradición a la conciencia supuso un movimiento hacia la *conciencia de la tradición*, una conciencia que fue progresivamente apropiada por las élites y mediatizada por la categoría de la *experiencia personal* (Cf. DEL PINO, 1993). Fueron los siglos en los que cobró forma la idea de la «civilidad», y en los que se fraguó la obligación moral de «civilizar» al otro: el trasunto moderno, casi secular, de la expansión evangélica de la cruzada (Cf. ELIAS, 1989:99).

Y así, a ese Demonio que se manifestaba con más fuerza que nunca en el encumbramiento de la conciencia y la experiencia, y que corría el riesgo de independizarse definitivamente de la idea institucionalizada de comunidad, tuvo que oponer la Iglesia —para seguir garantizando su subordinación al dogma— un esfuerzo de institucionalización, *a un tiempo humanista e inquisitorial*, bajo el papado de Pablo III 1534-1549 (LANGER, 1980:595): la Reforma Tridentina tuvo que conciliar el reconocimiento del otro con su persecución. Era urgente identificar reflexivamente a ese Diablo, que hasta entonces había formado parte de una tradición objetiva, como materia de una tradición objetivada. Reconocer al Diablo sistemáticamente había comenzado ya a ser la función especializada de los exégetas demonólogos, especialmente desde la publicación en 1486 del *Maleus Malificarum* por los dominicos Jakob Sprenger y Heinrich Institoris.

Este proceso de institucionalización fue un paso más en el desplazamiento hacia una religiosidad cada vez más imbuída por una *coherencia intencional*.

2.2. De la sistematicidad objetiva a la coherencia intencional

Este par de opuestos, en el que deseo centrar el segundo rasgo de la religiosidad moderna que concierne al protagonismo del Diablo, fue referido por Bourdieu en un artículo de 1971 para referirse a todo proceso de institucionalización de la religiosidad; en el que cobra cuerpo una élite de exégetas que desarrollan un trabajo *especializado* de producción simbólica que busca ser dogmático, es decir, intencionalmente coherente. La sistematicidad objetiva se opone a la coherencia intencional como

los mitos (o sistemas mítico-rituales) [a] las *ideologías religiosas* (teogonías, cosmologías, teologías) que son el producto de una *reinterpretación letrada* operada por referencia, de una parte, a las nuevas funciones internas, correlativas a la existencia de un campo de agentes religiosos; y, de otra parte, a las funciones externas, como las que nacen de la constitución de los Estados y del desarrollo de antagonismos de clase; y que deben su razón de ser a las grandes religiones con pretensión universal (BOURDIEU, 1971:305-306).

Russell señala que la base doctrinal y dogmática sobre el Diablo había sido ya sentada por San Agustín, pero reconoce que fue «entre los siglos XIV y XVI cuando se desarrolló un gran cuerpo de escritura visionaria, espiritual y mística» sobre el Demonio (RUSSELL, 1991:45-46). Todos los autores señalan que, con la transición a la modernidad, el Demonio pasó de estar presente en la cotidianeidad a ser objeto de una atención intelectualizada y de una persecución específica sin precedentes⁵.

No está de más recordar aquí que la coherencia intencional, es decir la búsqueda de racionalización del mundo, penetró por aquellos años todas las dimensiones de la vida, desde la organización política de la convivencia hasta —como ya he advertido— la «civilización» de las costumbres cotidianas. Son los años de *El príncipe* de Maquiavelo (1513), y también los del tratado de Erasmo *De civilitate morum puerilium* (1533), en el que se aconseja: «Si no puedes tragar algo, vuélvete disimuladamente y échalo en alguna otra parte» (ELÍAS, 1989:103). El *disimulo* y la *emulación*, pecado fundacional del Diablo, comenzaban a hacer notoria la crisis de reformulación de la sociedad estamental en sociedad de clases. El nacimiento de una sociedad de límites mó-

⁵ Desde luego que al caracterizar la figura del Diablo como fuente simbólica no deberíamos descartar los contextos socio-económicos en que han tenido lugar sus configuraciones. Sin embargo, un tratamiento general de cómo vino a ser el Diablo tan relevante en la transición a la modernidad, no debe perder nunca de vista la prioridad de los aspectos creenciales y dogmáticos de unas iglesias que buscaban mantener su *status quo* enfatizando precisamente lo que las definía más específicamente en el espacio social y en la estructura de la división del trabajo de legitimación: su papel exegético en la conformación de una cosmovisión y una teodicea para la vida de los hombres. Esta defensa exegética de una posición en la estructura de los *campos del poder* (Cf. BOURDIEU, 1989:375ss.) pudo conducir a paradojas como la reseñada por Karlsen: (...) En Nueva Inglaterra el estatus económico se fue tornando irrelevante en la identificación de la bruja. Irónicamente, la propia insistencia del clero en la primacía de la relación de la bruja con Satán fue contribuyendo a esa redefinición de maneras que el propio clero nunca pretendió (KARLSEN, 1989:28-29).

El hecho de que las acusaciones de brujería fueran extendiéndose a sectores sociales no previstos en la caracterización inicial (mujeres de clase baja), pudo ser determinante, junto con otros elementos, en el decaimiento de las prácticas de acusación, persecución y exterminio, tanto en el mundo puritano como en el católico.

viles, con el consiguiente oscurecimiento de las fronteras prácticas de la distinción social condujo, progresivamente, hacia un esclarecimiento intencional de sus límites simbólicos: la élite fue identificando cognoscitivamente al otro (al pueblo) conforme se separaba de él, objetivándolo (Cf. BURKE, 1991).

Este es el contexto de la búsqueda y captura hipertrofiada del Demonio, necesario tanto para la evangelización como para la secularización universal: necesario para la civilización. Es el contexto de la extensión del Estado como forma de violencia legítima (Cf. WEBER, 1992; BENJAMIN, 1991) y de las teorías racionales para la legitimación de la violencia, que cobraron cuerpo tanto en el surgimiento de los nuevos Estados como en el nacimiento de la Iglesia moderna como Estado de salvación. Ese fue también el contexto de caracterización de la *comunidad satánica*, un concepto que recoge bastante bien, a mi juicio, la paradoja moderna de una «comunidad societaria».

La comunidad universal moderna tuvo que comenzar fundándose con la mediación de categorías especiales de lo sagrado que, como la del Diablo, permitieron localizar el residuo no conocido de lo que sin embargo tenía que ser apropiado, es decir, convertido en «nosotros».

3. Hacia una historia social del diablo

Ha llegado el momento de transformar las sugerencias de este texto en algunas propuestas para la realización de una historia social del Diablo.

(a) En primer lugar, sería fundamental rastrear las diversas formas en que se ha encarnado institucionalmente la *piEDAD universalista*. Ello ayudaría a hacerse una idea del sentido de esta representación en los procesos de expansión y contacto cultural: ¿de qué maneras han sido los otros integrados en la idea del nosotros? ¿cómo han sido vistos, a través del Diablo?

(b) En segundo lugar, sería de gran interés explorar los matices de la acción sobre lo demoníaco, es decir las variantes de la *profecía emisaria*: ¿cómo han sido imaginados los medios para conversión de lo demonizado? ¿en qué contextos y con qué intenciones ha sido contemplada la victoria sobre el Demonio? ¿Cómo ha sido concebida su *posibilidad*? Este problema puede ser abordado como una historiografía de las prácticas piadosas o de expansión: evangelización, exorcismo, terapia, dominación, exterminio. En este asunto sería de vital importancia una caracterización adecuada de la diacronía del concepto de «pacto» pues, en definitiva, la verdadera acción institucional sobre el Demonio ha estado subordinada a tal concepto. Por ejemplo, como ha documentado Iris Gareis,

[la] distinción entre «brujos» y «hechiceros» no se podía aplicar riguro-

samente a la población indígena del Perú a mediados del siglo XVI, porque en esa época los indios eran considerados cristianos recientes, a quienes se tenía por poco firmes en la fe y a los que, por lo tanto, no se podía inculpar de apostasía (GAREIS, 1987:10).

Un aspecto de la mayor importancia en este estudio de los matices de la acción sobre lo demoníaco debe ser el establecimiento del marco adecuado para una historiografía sensible al «contexto de acción de campo» (TURNER, 1992). Ello implicaría ir más allá de las caracterizaciones estereotípicas de su figura fraguadas en categorías lingüísticas como «Diablo», «Satan», «Lucifer», «Mefistófeles», «Príncipe de las Tinieblas», «Rey de la Mentira»... (Cf. RUSSELL, 1977, 1981, 1984, 1986, 1988). Con ser esencial para atrapar heurísticamente las cosmovisiones históricas acerca del Diablo, esta interpretación focalizada en la demarcación de estereotipos debería depurarse al máximo, hasta el punto de poder establecer los desplazamientos y las ambigüedades en la caracterización *contextual* del mal moral, evitando así *a priori* la confortable posición de una imaginación dicotómica, tanto en la oposición entre el «bien» y el «mal», como en la cadena de oposiciones en el seno de las categorías sobre el «mal». Como señaló Victor Turner a propósito de la discusión sobre las categorías de brujería (*witchcraft*) y hechicería (*sorcery*),

prácticamente toda sociedad reconoce una variedad tan amplia de técnicas místicamente dañinas que puede resultar terminantemente desacertado imponer sobre ellas una clasificación dicotómica (TURNER, 1992:275).

Esta consideración es particularmente importante en el caso que nos ocupa: pues, como forma simbólica construída en el ejercicio de una piedad universalista, el Diablo quizás sólo pueda ser convenientemente comprendido en *procesos* de contacto cultural y en ejercicios de hibridación que demandan un considerable esfuerzo de matización en el análisis categorial.

Los períodos convulsivos, marcados por la persecución explícita de lo demonizado y por la caza de brujas, han sido y deben ser un referente inevitable a la hora de reflexionar sobre las formas de práctica que han ido dando cuerpo a la figura del Diablo (Cf. CARO BAROJA, 1990). Pero, como lo ha entendido el propio Julio Caro, es necesario considerar dichas convulsiones en el contexto más amplio de procesos de cambio social de gran escala. Frecuentemente, los enunciados teóricos que pueden dar cuenta de tales cambios no se ajustan de un modo perfecto a las exigencias de un minucioso análisis contextual en torno al Diablo y las prácticas a él asociadas (Cf. por ejemplo, SCHOENEMAN, 1992). A esta dificultad se añade la de com-

prender las lógicas del poder y la dominación como formas no siempre unicéntricas de interacción social: un programa de reconstrucción de los múltiples núcleos de legitimidad, y sus variaciones históricas en torno a las cosmovisiones de lo diabólico, sería en este sentido del mayor interés.

(c) Una historia social del Demonio debería incluir también una descripción minuciosa del proceso de transformación de la sistematicidad objetiva en coherencia intencional en torno a su figura. Tal y como he abordado aquí esta cuestión, deberían estudiarse en primer lugar las variantes del Demonio como tradición mítica incorporada a la vida cotidiana; en segundo lugar, sus desplazamientos y apropiaciones por los especialistas de la exégesis religiosa y su conversión en dogma; y en tercer lugar, las variantes del dogma y sus funciones —tanto diacrónicas como sincrónicas—, así como su convivencia con las tradiciones míticas que perviven en la vida cotidiana.

Un ejemplo de este enfoque podría establecerse comparando, en las diversas teologías cristianas, cómo se ha configurado la relación entre el carácter más o menos dogmático de la existencia del Diablo —según ha sido planteado por las élites de exégetas especialistas— y las tradiciones «populares» acerca de los agentes sobrenaturales del mal. Como ha señalado Charles Stewart,

En esencia, [tanto la Iglesia católica como la ortodoxa] están de acuerdo en que el Diablo es la personificación del mal; sin embargo, la tarea de presentar una exposición más detallada de los supuestos ortodoxos conlleva dificultades que no se encuentran en la teología católica. La Ortodoxia no es tan sistemática como el Catolicismo en sus definiciones, y además no está encabezada por un líder cuyos pronunciamientos sobre cualquier tema se toman por infalibles y finales. Por ésta y otras razones, podría ser engañoso hablar de un dogma ortodoxo, en la medida en que a menudo se trata de esencias que son continuamente interpretadas y representadas, más que fijadas en un código de pronunciamientos inalterables. Con respecto al Diablo, la Iglesia ortodoxa ha permanecido flexible y ha asimilado constantemente nuevas representaciones, en la medida en que éstas no contradijeran principios básicos (STEWART, 1991:141).

Esta situación, entre otras consideraciones, ha llevado a Stewart a sostener la tesis de que en Grecia «se da una similitud entre la gran y la pequeña tradición» (*Ibíd.*, p.244), debido a que «el Cristianismo es (...) el producto de una elaboración local más que el producto de una imposición colonial externa» (*Ibíd.*, pp.150-151). La existencia de una dogmática «débil», por decirlo así, puede llevar a preguntarse cómo la Iglesia Ortodoxa ha interpretado la profecía emisaria y la piedad universalista. Mi punto de vista es que la dogmática acerca del Diablo es correlativa con un ideal expansionista, pues

el Diabolo es tanto más significativo cuanto más se precisa un ejercicio de persuasión del otro y, con ello, de traducción inter-cultural de la doctrina. El Diabolo es una categoría fundamental en el proceso de colonización religiosa de la cristiandad. Esto sería congruente con el señalamiento que Stewart hace en el primer capítulo de su libro:

No hay registro (...) en la historia de la demonología griega desde la Edad Media, que sugiera acusaciones y procesos de brujería como las que han tenido lugar en otros pueblos europeos (*Ibid.*, p. 38).

(d) Hay un cuarto conjunto de problemas en el estudio del Demonio como categoría del orden sagrado. Creo que sería fundamental profundizar en los desplazamientos empíricos de ese orden: ¿qué es lo sagrado y qué requerimientos simbólicos plantea en cada caso? ¿cómo han sido demarcadas históricamente las fronteras cognitivas y simbólicas de la cultura *local*? ¿cómo han sido concebidas las «tierras de nadie»?

(e) Una última cuestión, que he tratado de apuntar al remitirme básicamente a lo que en una primera aproximación podría entenderse como los momentos estelares de lo demoníaco (el cristianismo / la transición a la modernidad), es la siguiente: ¿dónde y cuándo ha sido el Diabolo importante? ¿dónde y cuándo ha movilizadado un trabajo considerable de elaboración sociocultural? Me temo que esta cuestión —que implica un examen de la *relevancia* del Diabolo como categoría de lo sagrado— debería ser la primera que hemos de plantearnos.

BIBLIOGRAFÍA

- BAINBRIDGE, W.S. (1991), «Social construction from within: Satan's Process». En J.T. RICHARDSON *et al.* *The satanism scare*. New York: Aldine de Gruyter.
- BENJAMIN, W. (1991), «Para una crítica de la violencia». En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, P. (1971), «Génese et structure du champ religieux». *Revue française de sociologie*, XII: 295-334.
- (1989), *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Minuit.
- BURKE, P. (1991), *La cultura popular en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza.
- CARO BAROJA, J. (1990) [1961] *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- DEL PINO, F. (1993), «Humanismo renacentista y orígenes de la etnología: A propósito del P. Acosta, paradigma del humanismo antropológico jesuita». En B. ARES *et al.* *Humanismo y visión del otro en la España moderna*. Madrid: CSIC.
- DOUGLAS, M. (1966), *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.

- (1978), *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.
- (1986), *How institutions think?* London: Routledge and Kegan Paul.
- DUMONT, L. (1987a), *Génesis, I*. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el mundo. En *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza.
- (1987b), «*Génesis, II*. La categoría política y el estado a partir del siglo XIII.» En *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza.
- (1987c), «La comunidad antropológica y la ideología.» En *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza.
- DURKHEIM, E. (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- ELIAS, N. (1989), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ESLAVA GALAN, J. (1991), *Verdugos y torturadores*. Madrid: Temas de Hoy.
- FERNANDEZ, J. (1986), *Persuasions and performances*. Bloomington: University of Indiana Press.
- FLORES ARROYUELO, F.J. (1985), *El Diablo en España*. Madrid: Alianza.
- GARCIA GARCIA, J.L. et al. (1991), *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- GARCIA GAVIDIA, N.; BLASCO, E. (1993), «El Demonio en la fiesta popular española: Diabladas y pecados». I^{er}. Coloquio sobre El Demonio entre España y América. CSIC. Ponencia no publicada.
- GAREIS, I. (1987), «“Brujos” y “brujas” en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas». Instituto Iberoamericano de Berlín. Ponencia no publicada.
- (1992), «“Brujería” y “hechicería” en Latinoamérica: marco teórico y problemas de investigación». IV Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad. Ponencia no publicada.
- GEERTZ, C. (1973), «Religion as a cultural system». En *The interpretation of cultures*. London: Hutchinson & Co.
- GLUCKMAN, M. (1980), *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal.
- GOODMAN, F.D. (1988), *How about demons? Possession and exorcism in the modern world*. Bloomington: Indiana University Press.
- HABERMAS, J. (1984), *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- KARLSEN, C.F. (1989), *The Devil in the shape of a woman. Witchcraft in colonial New England*. New York: Vintage Books.
- LANGER, W.L. (1980), *Enciclopedia de Historia Universal*. Madrid: Alianza.
- B.P. LEVACK, *Anthropological studies of witchcraft, magic and religion*. Vol. 1 de la serie *Witchcraft, Magic and Demonology* (12 Vols.). New York: Garland.
- OBERMAN, H.A. (1989), *Luther. Man between God and the Devil*. London: Yale University Press.
- OHNUKI-TIERNEY, E. (1981), «Phases in human perception / conception / symbolization processes: cognitive anthropology and symbolic classification». *American ethnologist*, 8, 3:451-467.
- RISCO, V. (1985), *Satanás. Historia del Diablo*. Vigo: Edicions Xerais de Galicia.
- ROUGEMONT, D de. (1983), *La parte del Diablo*. Barcelona: Planeta.
- RUSSELL, J.B. (1977), *The Devil: Perceptions of evil from Antiquity to Primitive*

- Christianity*. Ithaca: Cornell University Press.
- (1981), *Satan: The early christian tradition*. Ithaca: Cornell University Press.
- (1984), *Lucifer: The Devil in the middle ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- (1986), *Mephistopheles: The Devil in the modern world*. Ithaca: Cornell University Press.
- (1988), *The Prince of Darkness: Radical evil and the power of good in History*. Ithaca: Cornell University Press.
- (1991), «The historical Satan». En J.T. RICHARDSON et al. *The satanism scare*. New York: Aldine de Gruyter.
- SOLA, S. (1973), *El Diablo y lo diabólico en las letras americanas (1550-1750)*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- SCHOENEMAN, Th.J. (1992), «The witch hunt as a cultural change phenomenon». En B. P. LEVACK, *op. cit.*, Vol. 1, pp. 337-362.
- SPERBER, D. (1978), *El simbolismo en general*. Barcelona: Promoción cultural.
- STEVENS, Ph. (1991), «The demonology of satanism: An anthropological view». En J.T. RICHARDSON et al. *The satanism scare*. New York: Aldine de Gruyter.
- STEWART, Ch. (1991), *Demons and the Devil. Moral imagination in modern Greek culture*. Princeton: Princeton University Press.
- TAMBIAH, S.J. (1985), «A performative approach to ritual». En *Culture, thought and social action. An anthropological perspective*. London: Harvard University Press.
- TURNER, V. (1980), *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- (1989), *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- (1992), [1964] «Witchcraft and sorcery: Taxonomy versus dynamics». En B.P. LEVACK, *Op.Cit.* Pp.266-276.
- UNAMUNO, M. (1958), *En torno al casticismo*. IV: De mística y humanismo. En *Ensayos I*. Madrid: Aguilar.
- VORAGINE, S. de la. (1984), *La leyenda dorada, I*. Madrid: Alianza Forma.
- WEBER, M. (1987a), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Madrid: Taurus.
- (1987b), «La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de la religión». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Madrid: Taurus.
- (1992), *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

NOTA.—He utilizado las siguientes ediciones de *La Biblia* y la *Divina Comedia*:

- *La Santa Biblia*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.
- *Divina Comedia*. Dante Alighieri. Madrid: Cátedra, 1988. Traducción de Luis Martínez de Merlo.