

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Lo diabólico como elemento conceptual para el mantenimiento de
universos simbólicos (Siglos XII-XVII).

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

P R E S E N T A

ANDREI LECONA RODRÍGUEZ

DIRECTOR DE TESIS:

DR. HÉCTOR ALFONSO VERA MARTÍNEZ

Ciudad Universitaria, CD. MX. 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice de contenidos

Introducción.....	3
Capítulo 1. Antecedentes: dos experiencias históricas de aniquilación.....	5
1.1 Surgimiento del cristianismo institucionalizado: clasificación religiosa de gentes y doctrinas.....	8
a) Delimitación de fronteras conceptuales: ortodoxia y herejía.....	8
b) Aniquilación física y conceptual del paganismo griego.....	12
1.2 Aniquilación conceptual del universo simbólico nórdico.....	17
a) Factores espirituales de conversión.....	18
b) Factores materiales de conversión.....	21
c) La escritura como medio de aniquilación.....	23
Capítulo 2. Expansión de la <i>estructura de plausibilidad</i> del mundo cristiano.....	30
2.1 Campañas de expansión territorial y mecanismos de control social.....	32
a) Cristianización beligerante: las Cruzadas.....	32
b) Mecanismos de control social: la Inquisición.....	38
2.2 Mecanismos de distribución social del conocimiento.....	45
a) La palabra hablada y la palabra escrita.....	47
b) La expresión plástica medieval.....	53
Capítulo 3. Conflicto de poder entre ideación teórica y acción social.....	62
3.1 La Reforma protestante: uso político del diablo.....	63
3.2 La acción ritual referida al diablo.....	74
Conclusiones.....	88

Introducción

La realidad social es una construcción significativa y su materia prima son los conceptos creados por sus miembros. A lo largo de la historia, distintas construcciones conceptuales han dado sentido a la vida social de civilizaciones enteras durante largos periodos de tiempo. Berger y Luckmann llamaron *universos simbólicos* a estos grandes cuerpos de conceptos, los cuales constituyen vastos repositorios del saber teórico y empírico de las sociedades.

Sin embargo, los *universos simbólicos* evolucionan conforme las sociedades se enfrentan a problemas nuevos. Los conceptos pueden experimentar cambios drásticos e incluso los cuerpos de conceptos en su conjunto pueden ser sustituidos por otros radicalmente distintos, es por ello que el estudio histórico de los *universos simbólicos* es una cuestión compleja y difícil de realizar. No obstante, una investigación de esta naturaleza puede aportar una visión más amplia y llegar a conclusiones de mayor alcance explicativo, en comparación con un estudio excesivamente acotado en el espacio y el tiempo.

Esta tesis da cuenta del papel que el concepto de lo diabólico tuvo en la conservación del *universo simbólico* cristiano durante la Edad Media y comienzos del Renacimiento. Durante este periodo histórico, la sociedad occidental poseía una concepción del mundo predominantemente religiosa. Contrario a la percepción popular, la influencia de las élites humanistas de los siglos XIV y XV sobre la sociedad fue muy limitada; aún en el año 1600 d.C. Europa seguía siendo mayoritariamente medieval. En un tiempo y espacio en los que la religión proveía los principales conceptos para interpretar el mundo material y la vida social, la figura del diablo tuvo una poderosa influencia.

La sociología de Durkheim postuló a la religión como una distinción conceptual entre lo sagrado y lo profano. Lo sagrado es todo aquello con lo que el hombre, ser eminentemente profano, no puede tener contacto, sin haberse preparado antes mediante actos rituales. A pesar de lo que el sentido común sugiere, el diablo es un ser profundamente sagrado para el cristianismo.

El contacto entre un ser humano y el diablo es potencialmente destructivo para el humano involucrado, únicamente los Santos, seres con una dignidad sagrada superior a la del común

de los hombres, podían esperar salir victoriosos de un encuentro con Satanás. En tanto concepto, lo diabólico fue utilizado por los cristianos de la Edad Media como un mecanismo de aniquilación conceptual, es decir, como un recurso teórico que explica los desafíos a las definiciones socialmente establecidas de la realidad, de forma que éstos se transformen en una afirmación de lo negado.

La conservación o mantenimiento del *universo simbólico* cristiano requirió de la creación de distintos recursos conceptuales que dieran cuenta de los desafíos al único orden social concebido como correcto. Cada uno de estos conceptos dio a la cristiandad medios específicos de combatir la desviación: el paganismo podía ser derrotado mediante la conversión y la destrucción de los ídolos ajenos; la herejía debía doblegarse ante la autoridad religiosa y el monopolio interpretativo de la Iglesia; la apostasía era una traición deliberada a la fe y debía ser castigada; la blasfemia era una transgresión imperdonable que debía ser aniquilada; lo diabólico, forma más peligrosa de la desviación, representaba una versión en negativo de la naturaleza sagrada.

A lo largo de la historia, el mundo cristiano se ha visto enfrentado con todas estas formas de desviación, encarnadas por distintos pueblos y movimientos heréticos: en el siglo IV, la Iglesia combatió a los paganos griegos; en el siglo IX, a los paganos nórdicos; en el siglo XII a los paganos musulmanes y a los herejes cátaros y valdenses; a principios del siglo XVI, el mundo cristiano se partió por la mitad y los dos bloques resultantes se atacaron el uno al otro recurriendo a lo diabólico; a finales del mismo siglo, ambas confesiones creyeron haber reconocido un gran número de agentes del diablo al interior de sí mismas, y procedieron a su aniquilación.

Sin embargo, este concepto tuvo que superar grandes obstáculos en el proceso de su *universalización*, pues, siendo la creación de una reducida élite de teólogos, fue necesario desarrollar medios efectivos de distribución social del conocimiento para darlo a conocer entre el hombre común.

Incluso contando con dichos medios de distribución, muy poco pudo hacerse para impedir la deformación potencial a la que todo concepto está expuesto en el proceso de su transmisión. No obstante la imposibilidad de una perfecta ortodoxia generalizada, el

concepto de lo diabólico actuó sobre la realidad de la vida cotidiana; el diablo se convirtió en un referente del imaginario colectivo del hombre medieval y llegó a ser una presencia obsesiva en el periodo comprendido entre 1580 y 1680.

Esta investigación es una contribución al pensamiento teórico de Berger y Luckmann, específicamente, a la relación dialéctica entre ideación teórica y acción social: “Las legitimaciones religiosas nacen de la actividad humana, pero una vez cristalizadas en conceptos complejos que devienen parte de una tradición religiosa pueden actuar de vuelta sobre los actos de la vida diaria y transformarla radicalmente” (Berger, 2006: 69).

Este *actuar de vuelta* constituye el núcleo mismo de mi investigación. Utilizando el armazón teórico desarrollado por Berger y Luckmann como clave interpretativa, interrogo a la historia de la civilización occidental para obtener respuestas a las siguientes preguntas: ¿Qué importancia tienen los conceptos de una sociedad para el mantenimiento de su orden? ¿Cómo reaccionan dos universos simbólicos en competencia? ¿Cuáles son los límites del proceso de universalización de los conceptos creados por una élite cultural? ¿Qué vínculos pueden entablarse entre la ideación teórica y la acción social?

Capítulo 1. Antecedentes: dos experiencias históricas de aniquilación

Los conceptos no son simplemente ideas generales y ambiguas sujetas a los caprichos de las percepciones individuales, pues, a diferencia de éstas últimas, se encuentran “fuera del tiempo y del devenir” y sólo cambian lentamente cuando se ha descubierto una imperfección en ellos (Durkheim, 2007: 443). Son repositorios de la ciencia y la sabiduría acumulada por la sociedad a través de los siglos, son sofisticadas categorías que habilitan el pensamiento individual y sobre todo el pensamiento colectivo.

La fuerza de los conceptos es proporcional a la cantidad de individuos que los comparten y los usan; son “relativamente inmutables” y potencialmente “*universalizables*” (Durkheim, 2007: 444), pues su contenido puede darse a conocer a través de la comunicación. El diablo es un recurso conceptual que representa el mal dentro de la tradición religiosa cristiana y que posee una significación sociológica profunda y compleja. Mi investigación apunta a dar cuenta tanto del proceso mediante el cual el concepto de lo diabólico fue socialmente

universalizado a partir del siglo XII y hasta el siglo XVII, como de sus límites, particularidades y consecuencias.

Sin embargo, antes de ser comunicado, un concepto debe ser creado, es decir, sus contornos y su contenido deben ser apropiadamente delimitados por un grupo de individuos. Asimismo, para que una construcción social adquiriera objetividad, esto es, para que sea experimentada “como existente por encima y más allá de los individuos a quienes acaece encarnarla en ese momento” (Berger y Luckmann, 2012: 78), el tiempo y la repetición son dos factores esenciales.

Este capítulo da cuenta de estos procesos a través del análisis de dos experiencias históricas; el surgimiento del cristianismo institucionalizado corresponde a la construcción de un cuerpo de conceptos, al momento en que un grupo de teóricos se dio a la tarea de crear los cimientos conceptuales de una nueva identidad religiosa, mientras que la aniquilación conceptual de la cultura nórdica corresponde a un segundo momento en el que los recursos conceptuales del cristianismo poseyeron un mayor grado de objetividad y fueron utilizados para enfrentar a un universo simbólico en competencia.

Lo diabólico ha sido utilizado desde su creación como un recurso conceptual para la aniquilación, la cual no se limita a la simple destrucción física de los individuos que niegan la validez de las construcciones simbólicas del cristianismo ni a la reducción de los conceptos del enemigo a un cuerpo de ideas sin valor ni seriedad cognoscitiva; no implica la mera negación del universo simbólico alterno, sino su integración al cristianismo. Como cualquier otro concepto, el recurso de lo diabólico es una herramienta que permite arrojar sobre la realidad “una luz que la aclara, la penetra y la transforma” (Durkheim, 2007: 445).

Las reflexiones de los teólogos cristianos sobre lo diabólico partían del sustrato conceptual de los textos sagrados; sin embargo, la imagen del diablo que prevalece en el imaginario colectivo de los siglos XII-XVII es muy diferente a la del Viejo Testamento. Satán no era por entonces ningún príncipe de las tinieblas, de hecho, ni siquiera era un nombre propio, sino un sustantivo que servía para nombrar indistintamente a cualquier personaje que opusiera a la voluntad de Dios.

En el libro de Job, Satán es un miembro de la corte celestial a quien Dios permite tentar a los cristianos particularmente fieles:

Yavé dijo a Satán: ¿Te has fijado en mi siervo Job? No hay nadie como él en la tierra; es un hombre bueno y honrado que teme a Dios y se aparta del mal. Aún sigue firme en su perfección y en vano me has incitado contra él para arruinarlo. Respondió Satán: Piel por piel. Todo lo que el hombre posee lo da por su vida. Pero extiende tu mano y toca sus huesos y su carne y verás si no te maldice en tu propia cara. Yavé dijo: Ahí lo tienes en tus manos pero respeta su vida (Job 2:3-6).

Aunque Satán reta a Dios y le infringe a Job un sinnúmero de daños hasta que el devastado anciano se lamenta de su existencia, él actúa siempre siguiendo los designios de Yavé. En el Viejo Testamento no hay suficientes elementos para considerar a satán como el gran demonio de los siglos XII-XVII; esto se debe a que en los tiempos en que fueron escritos y compilados los textos del Viejo Testamento el bien y el mal no estaban claramente diferenciados en la personalidad de Yavé.

Sin embargo, a partir del Nuevo Testamento, Satán es presentado como el líder de los ángeles rebeldes que se levantaron contra Dios, como el enemigo más poderoso de Cristo y como la encarnación absoluta de la maldad; es aquel cuyo reinado en la Tierra marcará el inicio del fin de los tiempos. Las razones de este cambio en la personalidad y las funciones atribuidas a Satán exceden el alcance de mi investigación, no obstante, la obra de Boyarin (2013) ofrece una posible pista.

Si como Boyarin indica, antes del siglo IV no existían diferencias claras entre judíos y cristianos, y las identidades religiosas respectivas se desarrollaron por la necesidad de establecer fronteras semánticas y sociales bien delimitadas entre unos y otros, es lógico que la literatura bíblica anterior a Cristo careciera de una representación simbólica capaz de suscitar en los creyentes ideas claras sobre la distinción entre un universo simbólico correcto y una multiplicidad de universos simbólicos incorrectos.

El cambio en la representación del diablo es producto de una colectividad social que ha tomado una conciencia más clara de sí misma, de lo que significa ser un verdadero cristiano y de aquello que no puede ser identificado con lo cristiano; en otras palabras, es posible que

el Satán del Nuevo Testamento¹ sea el reflejo de una comunidad más solidaria, consciente de sí misma y que posee instrumentos conceptuales más complejos para establecer fronteras sociales y religiosas más estrictas.

1.1 Surgimiento del cristianismo institucionalizado: clasificación religiosa de gentes y doctrinas²

a) Delimitación de fronteras conceptuales: ortodoxia y herejía

En el contexto histórico del nacimiento y la muerte de Cristo, Judea era una provincia del imperio romano gobernada por un funcionario —*procurator*— dependiente del emperador. La interferencia del gobierno romano en la vida política, económica y religiosa de los judíos era “sentida como una pesada carga”, pues se éstos encontraban sujetos a un doble régimen de impuestos: *tributum soli* y *tributum captitis* (Schäfer, 2003: 106).

Asimismo, el nombramiento del Alto Sacerdote judío dependía de las autoridades romanas, lo que terminó por provocar un conflicto de clases al interior del pueblo judío, pues

¹ En el Nuevo Testamento abundan los relatos de “endemoniados” que fueron curados por el Hijo de Dios, y entre los múltiples sacramentos que Cristo instituyó, otorgando poderes divinos a sus discípulos, se encuentra la habilidad de realizar exorcismos, es decir, de liberar a seres humanos de la posesión de espíritus demoniacos:

Los Setenta y dos volvieron muy felices, diciendo: Señor, en tu Nombre sometimos hasta a los demonios. Jesús les dijo: Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo. Sepan que les di el poder de pisotear a las serpientes, a los escorpiones y a todas las fuerzas del enemigo, y nada podrá dañarles a ustedes. Sin embargo, no se alegren porque someten a los demonios; alégrese más bien porque sus nombres están escritos en los cielos (La Biblia, Lc 10:17-20).

Cuando Cristo era acusado por los fariseos o cualquier otro adversario de actuar sobre los demonios en complicidad con el propio diablo, respondía:

Todo reino dividido por las luchas internas, corre a la ruina y sus casas se desmoronan unas sobre otras. Lo mismo Satanás: si está dividido en dos bandos, ¿cómo se mantendrá su reino? Pues bien, si yo echo a los demonios por el poder de Beelzebú, los amigos de ustedes, ¿con ayuda de quién los echan? También ellos deberán rebatir esta calumnia. ¿Cómo echaría yo a los demonios sino con el dedo de Dios? Sepan, pues, que el reino de Dios ha llegado a ustedes (La Biblia, Lc 11:17-20).

² El concepto *clasificación religiosa de gentes y doctrinas* está tomado de Boyarin (2013)

mientras que la nobleza sacerdotal estableció buenas relaciones con los poderes romanos y aseguró la preservación de sus privilegios sociales y económicos, muchos otros judíos menos favorecidos vieron a los romanos como opresores brutales y se prepararon a resistirles (Schäfer, 2003: 109). Entre los principales opositores tanto al gobierno romano como a las clases judías privilegiadas se encontraban los Zelotes, fundados en el año 6 d.C. por un judío llamado Judas de Galilea, quienes cometieron numerosos actos de violencia en nombre de la “libertad y la soberanía exclusiva de Dios (Schäfer, 2003: 110).

Tradicionalmente se concibe al cristianismo como una escisión del judaísmo (Alonso, 2012: 80), no obstante, Boyarin (2013) pone en duda la pertinencia de dicho enfoque al demostrar que la construcción de conceptos diferenciadores no fue necesaria sino hasta el momento en que un número creciente de judíos no cristianos y cristianos no judíos tomaron consciencia de su ambigüedad identitaria (Boyarin, 2013: 26) y se dieron a la tarea de delimitar fronteras conceptuales entre unos y otros. Así pues, es incorrecto concebir al cristianismo y al judaísmo como identidades religiosas preexistentes; su conformación histórica fue un proceso dialéctico e interdependiente.

El mantenimiento de todo universo simbólico requiere la demarcación constante de los “límites territoriales” que lo separan de los otros, así como la ampliación de dichos límites si fuera posible. Dichos límites territoriales son tanto geográficos como conceptuales; en las siguientes páginas se analiza la creación de las fronteras conceptuales que separan al cristianismo de otros universos simbólicos, pues lo diabólico es un concepto que posee dos funciones: identificar realidades que niegan las construcciones simbólicas cristianas y transformarlas en una afirmación sutil de lo negado (Berger y Luckmann, 2012: 145-146).

En el siglo I, en un contexto de revueltas populares e insurrección religiosa, surgió la literatura *heresiológica*, es decir, el conjunto de reflexiones teológicas en torno a la cuestión de quién era un verdadero cristiano y quién no (Boyarin, 2013: 20), en otras palabras, el cuerpo de conceptos delimitadores de fronteras religiosas entre ortodoxos y herejes. De acuerdo con Le Boulluec (1985) la noción de herejía fue creada por Justino Mártir (100-114 d.C.); en adición, Boyarin afirma que la creación de conceptos y argumentos que eliminaron la ambigüedad semántica y social entre cristianos y judíos fue llevada a cabo activamente por pensadores de ambos grupos a partir del siglo II (2013: 19).

Antes del siglo IV no es posible hablar de cristianismo y judaísmo como religiones separadas (Boyarin, 2013: 26), lo que plantea una dificultad conceptual al referirse los grupos de creyentes cristianos de esa época. Durante este periodo el cristianismo existió de forma fragmentada, sin un consenso general sobre sus contenidos, límites y dogmas constitutivos; más de cincuenta sectas cristianas con interpretaciones y enseñanzas distintas se encontraban diseminadas por toda Eurasia (Del Río, 2012: 52).

En otras palabras, una gran multitud de universos simbólicos cristianos potenciales se encontraban en competencia; sólo el uso del poder podía inclinar la balanza en favor de alguno de ellos, pues “el resultado histórico de cada lucha de dioses lo decidían los que blandían las mejores armas, más que los que poseían los mejores argumentos” (Berger y Luckmann, 2012: 138).

En la primera mitad del siglo IV el cristianismo pasó de ser una religión perseguida a ser protegida institucionalmente por sus antiguos opresores; alrededor del año 315 d.C. el cristianismo ya era practicado abiertamente por miembros de la élite política romana. Tradicionalmente se considera el año 312 d.C. como la fecha de la conversión del emperador Constantino, tras la victoria contra Majencio en la batalla del Puente Milvio. La promulgación un año más tarde, en 313 d.C., del Edicto de Milán garantizó a los cristianos libertad para profesar su fe sin temor a persecuciones y poco más de dos décadas más tarde, en 325 d.C., se celebró el primer concilio ecuménico³ en Nicea.

La iglesia cristiana emanada del concilio de Nicea se declaró a sí misma como “la única y verdadera Iglesia de Cristo”, desconociendo así a las otras cincuenta sectas cristianas asentadas a lo largo de Eurasia y comenzó su persecución con tropas imperiales: “Constantino emprendió la cristianización, con la convincente razón de la sangre y el fuego, de las lejanas provincias romanas como Armenia, Persia y Georgia, llevando un estandarte que decía: Cristo vence” (Del Río, 2012: 52).

³ “los concilios ecuménicos son asambleas de obispos y de determinadas personas investidas de jurisdicción que, convocadas y presididas por el papa, dictan resoluciones —que deben ser refrendadas por el papa mismo— sobre asuntos concernientes a la fe y la disciplina eclesiástica. El concilio ecuménico goza de la suprema autoridad sobre la Iglesia universal” (Jedin, 2011: 9).

A partir de ese momento, surgió un cristianismo capaz de imponerse como el representante de la ortodoxia, es decir, de la verdad, y de hacer valer sus definiciones sociales de la realidad como las únicas correctas. Al mismo tiempo, los grupos de cristianos que no compartieron las definiciones del concilio niceno fueron identificados como con la falsedad, es decir, con la herejía, por lo que fueron perseguidos y exterminados en caso de negarse a la conversión. Así, un cuerpo de conceptos pudo imponerse sobre otros y transformar la realidad misma de acuerdo a su contenido, estableciendo una clasificación religiosa de personas y doctrinas entre ortodoxos y herejes.

En los concilios ecuménicos siguientes se debatió la forma y el contenido de los dogmas constitutivos del cristianismo; no obstante, en algunos casos, el móvil para elegir entre uno u otro postulado teológico fue político más que intelectual, pues esta religión “estaba apareada con poderosos intereses para fines políticos que poco tenían que ver con su contenido religioso” (Berger y Luckmann, 2012: 156).

Dado que el cristianismo emanado del concilio de Nicea fue creado por teólogos eruditos y algunos miembros de la élite romana, inicialmente no podía sustentar las definiciones de la realidad sino para un número muy reducido de personas, en otras palabras, tenía muy poca relación con la realidad de la vida cotidiana⁴ de la gente común del siglo IV. No obstante, a través del poder del imperio, tenía el medio necesario para expandirse.

La *estructura de plausibilidad* es una condición fundamental para el mantenimiento de un universo simbólico. Berger la define como el conjunto de seres humanos que asume como un hecho incuestionable el contenido de ciertas definiciones sociales de la realidad. Por ello, una de las necesidades más fundamentales de cualquier universo simbólico es asegurar los “límites territoriales” que lo separan de los otros, así como velar por la ampliación de los propios (2006: 79).

⁴ Conjunto de estructuras de conocimiento social que constituyen el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir; primer orden de realidad por excelencia, el cual “se impone sobre la conciencia de manera masiva, urgente e intensa en el más alto grado. Es imposible ignorar y aún más difícil atenuar su presencia imperiosa” (Berger y Luckmann, 2012: 37).

Dichos límites entre universos simbólicos no se encuentran permanentemente definidos, la expansión de la *estructura de plausibilidad*⁵ es una perspectiva siempre deseada por los miembros de un grupo social determinado. Por ello los miembros de movimientos políticos y religiosos dedican tanto tiempo y energía a la difusión de sus principios rectores o, mejor dicho, de sus definiciones socialmente construidas de la realidad.

b) Aniquilación física y conceptual del paganismo griego

¿Qué tipo de aniquilación viene primero, la conceptual o la física? o, en otras palabras, la creación de un cuerpo de conocimiento para la aniquilación conceptual de un universo simbólico alterno ¿se da antes o después de su destrucción física? En consonancia con el punto de arranque teórico de esta investigación, propongo que la solución a esta pregunta radica en el reconocimiento de una relación dialéctica entre acción social e ideación teórica, pues, aunque sólo la experiencia del mundo es capaz de enriquecer los conceptos de las sociedades, el ulterior desarrollo de éstos, su mayor refinamiento y sofisticación, permite transformar las experiencias pasadas, presentes y futuras al momento de pensarlas, y esa nueva y más clara experiencia de las cosas brinda a su vez nuevos temas para la especulación y la reflexión.

El primer enfrentamiento importante del cristianismo con un universo simbólico alterno fue la represión del paganismo griego a partir del siglo IV; esta primera experiencia tuvo un gran peso en el desarrollo de la clasificación cristiana de gentes y doctrinas. Casi todas las colectividades sociales más o menos organizadas poseen al menos un concepto que sirve para designar a los individuos no pertenecientes a su grupo social, es decir, a quienes no se suscriben a las mismas definiciones de la realidad⁶.

⁵ En el caso del cristianismo, la ampliación de la *estructura de plausibilidad* es un mandato formalmente integrado en la Biblia: “Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, será salvo; mas el que no creyere será condenado” (Marcos: 16:15-16). La ampliación de la estructura de plausibilidad debe comprenderse como un proceso permanente, como un objetivo potencial de cualquier colectividad social interesada por su reproducción.

⁶ Por ejemplo, los judíos llaman gentiles a los no judíos; los miembros de la jerarquía católica llaman laicos a quienes no poseen dignidad eclesiástica, los militares llaman civiles a los no militares; los científicos llaman legos a quienes carecen de sus conocimientos especializados y cualquier individuo designa como extranjero a todo aquel que no comparte su nacionalidad.

El pensamiento cristiano cuenta con diversos conceptos diferenciadores que dan cuenta de la menor o mayor disimilitud entre aquellos que pertenecen al grupo *correcto* y aquellos que no. Por ejemplo, el término herejía “es la dislocación de alguna construcción completa, que se sostiene por sí misma, mediante la negación posterior de alguna de sus partes esenciales” (Belloc, 1966: 8). La herejía no destruye la “construcción completa” de la que surge, simplemente niega o modifica una de sus partes constitutivas, dando lugar a algo similar a la construcción original.

Por otro lado, el término “apóstata” sirve para designar a un individuo que ha decidido deliberadamente renunciar al cristianismo para adoptar otras definiciones de la realidad. La palabra “blasfemo” se refiere a aquel que, por ignorancia o malicia, se burla de los elementos sagrados del cristianismo, ya se trate de doctrinas, objetos o imágenes. El término “infel” significa *que no tiene fe* y fue usado para designar a los musulmanes en la época de las Cruzadas.

Aunque no es el único concepto que cumple dicha función diferenciadora entre cristianos y no cristianos, la importancia del concepto “diabólico” radica en que designa a individuos que no solamente no comparten las mismas definiciones de la realidad que los cristianos, sino que mantienen definiciones completamente opuestas a las *correctas*, individuos cuya mera existencia implica la destrucción potencial del orden correcto de las cosas. No obstante, en teoría, lo diabólico también puede englobar a todos los otros conceptos diferenciadores (herejía, apostasía, blasfemia, etc.).

Con el siglo IV llegó un periodo de represión de las reminiscencias de la antigua religión y la filosofía griega; los textos de importantes teólogos de los siglos II-IV evidencian que el concepto de lo diabólico ocupó un lugar central en las discusiones teóricas y especulativas de los primeros cristianos dedicados a éstas: “Todos ellos [los demonios] ‘carecen de carne y poseen un organismo como hecho de humo y niebla’, sabía el sirio Taciano (120-180 d.C.), quien afirma, no obstante, la posibilidad de verlos, aunque únicamente por parte de quien goce de protección del Espíritu de Dios” (Deschner, 1993: 72).

Asimismo, en el siglo IV, Atanasio realizó un recuento de los que él consideraba “los componentes esenciales del cristianismo, y menciona en un destacado segundo lugar, la

potestad sobre los demonios [...] De ahí que la Iglesia no se descuidase [...] en crear prontamente una dignidad especial que aún persiste, la del exorcista” (Deschner: 1993: 68).

Por otra parte, los templos consagrados a dioses paganos eran considerados por los cristianos como lugares de culto a demonios, por lo que su destrucción era imperativa: “El *Serapeión* era un templo increíblemente rico, suntuoso, con cuya magnificencia sólo se podía comparar el capitolio romano. Su biblioteca [...] desapareció también sin dejar huellas. De ahí que tras aquel acto de violencia cristiana se produjeran feroces luchas callejeras en las que [...] especialmente los filósofos, blandieron la espada” (Deschner: 1993: 205).

San Agustín, el más grande doctor de la Iglesia, reprobaba el culto de todos los dioses paganos de los romanos y los bárbaros en *De Civitate Dei* (412-426 d.C.), reduciéndolos a la condición de demonios:

Esta religión, pues, única y verdadera, es la que ha puesto en claro que los dioses de los gentiles no son sino inmundos demonios. Estos, deseando ser tenidos por dioses, aprovechándose de las almas difuntas o de criaturas mundanales, se han complacido con soberbia inmundicia en honores cuasi divinos, malvados y torpes a la vez, envidiando la conversión de los espíritus humanos al verdadero Dios (San Agustín, 2013: 240).

No obstante, la aniquilación de un universo simbólico no se limita a la negación de sus conceptos ni a la destrucción física de quienes lo encarnan; la aniquilación es también la reinterpretación y reapropiación tanto de recursos materiales, como de recursos conceptuales:

Las estatuas de los dioses y otros objetos valiosos de los templos fueron, a partir de ahí, reunidos y los metales nobles los regaló el emperador a la iglesia alejandrina. Naturalmente, Teófilo⁷ se sintió arrebatado por su triunfo: también hizo arrasar los afamados santuarios de la vecina ciudad de Canopo, próspera y comercial. Y tras los templos alejandrinos, todos los de Egipto vieron su ruina a manos de los cristianos, triste tarea en la que destacó especialmente el celo de los monjes (Deschner 1993: 206).

⁷ Teófilo de Alejandría. Príncipe eclesiástico que en el año 391 d.C. ordenó la destrucción y el saqueo de los templos paganos.

Inicialmente los teólogos cristianos despreciaron el saber de los griegos, por considerar que la acumulación de conocimientos empíricos sobre la naturaleza era una tarea profana — pues la materia es inherentemente corrupta de acuerdo con el cristianismo⁸—:

el apologeta Taciano (120-180 d.C.) [...] reprobaba la medicina y la hace derivar de los ‘espíritus malignos’. ‘A saber, los demonios apartan con su astucia a los hombres de la veneración de Dios persuadiéndolos de que pongan su confianza en las hierbas y raíces’. Estas palabras rezuman aquella profunda aversión, tan propia de los antiguos cristianos por la naturaleza, el más acá, lo terrenal. ‘¿Por qué la gente deposita su confianza en los poderes de la materia y no confía en Dios? (Deschner 1993: 70).

Sin embargo, esta condena de la filosofía griega, reducida a una influencia demoníaca por Eusebio de Cesarea (Boyarin, 2013: 21), no se extendió por mucho tiempo; cuando los monjes se entregaron a la reflexión de los misterios del cristianismo y a la interpretación de los Evangelios, se vieron en la necesidad de recurrir a un aparato conceptual sofisticado que únicamente la filosofía griega pudo brindarles. El propio San Agustín representa el auge del proceso de reapropiación del saber helénico:

[San Agustín] volvió conscientemente a poner el saber de la antigüedad, en cuanto ello era posible, al servicio del cristianismo. Lo hizo en forma casi programática en su escrito De doctrina cristiana, donde [...] aventura la osada frase de que: ‘Lo que ahora se designa como religión cristiana existía ya entre los antiguos y no faltó nunca desde los comienzos del género humano hasta la venida carnal de Cristo, a partir de la cual esa verdadera religión [...] comenzó a llamarse cristianismo (Deschner 1993: 44).

Así surgió la filosofía cristiana, que, no obstante, no es una investigación libre, pues no aspira a encontrar verdades nuevas ni a determinar con autonomía su problema de investigación, lo que es contrario al espíritu de la filosofía griega⁹:

⁸ La creencia en la corrupción inherente del mundo material es, no obstante, contraria al verdadero significado de la doctrina de la creación del mundo por Dios, y constituye una reminiscencia del pensamiento maniqueo del que el cristianismo jamás se ha visto enteramente libre (Belloc, 1966: 122-123).

⁹ “La filosofía griega demostró que la filosofía no puede ser otra cosa más que *investigación*, y ésta no puede ser más que *libertad*. La libertad implica que la disciplina, el punto de partida, el fin y el método de la investigación sean justificados y hallados por la misma investigación y no aceptados independientemente de ella” (Abbagnano: 1994: 225)

La investigación renace, pues, de la religiosidad, por la necesidad del hombre religioso de acercarse lo más posible a la verdad revelada [...] De la religión cristiana ha nacido así la filosofía cristiana, la cual ha emprendido la tarea de llevar al hombre a la comprensión de la verdad revelada por Cristo, de manera que pueda verdaderamente realizar el significado auténtico de la misma. Los instrumentos indispensables para esta tarea los halló la filosofía cristiana ya dispuestos por la filosofía griega (Abbagnano, 1994: 226).

La aniquilación conceptual a través de lo diabólico no es, pues, una simple negación del contenido de un universo simbólico enemigo, sino su transformación y adaptación a las definiciones cristianas de la realidad. Esto es posible porque el diablo es también sagrado para los cristianos, pues es la representación simbólica de todo lo que se opone al cristianismo; es un concepto negativo que le recuerda al cristiano todo lo que no debe de hacer, a costa de cruzar fronteras religiosas y conceptuales claramente delimitadas. Lo diabólico es un recurso conceptual que explica y justifica¹⁰ la necesidad de aniquilar ya sea un desafío herético interno o un universo simbólico alterno.

En conclusión, el recurso conceptual de lo diabólico comenzó a desarrollarse en el momento en que judíos no cristianos y cristianos no judíos se vieron en la necesidad de construir fronteras conceptuales entre unos y otros; el cambio en el discurso de lo diabólico que se aprecia en el Nuevo Testamento es un producto de ese proceso y refleja una comunidad religiosa más consciente de sí misma, de su propia identidad y de sus límites. Asimismo, el surgimiento del cristianismo institucionalizado fue posible gracias a que un sector de la élite política romana adoptó la nueva fe y la respaldó con el poder militar del imperio; a partir de ese momento, una de las muchas formas existentes del cristianismo pudo definirse a sí misma como la única representante legítima de la ortodoxia e imponerse sobre las otras.

Aunque al inicio el cristianismo trató de aniquilar físicamente el pensamiento helénico, comprendió que podía beneficiarse más con su aniquilación conceptual, entendida como la reinterpretación y la reapropiación de mundos ajenos. En otras palabras, el cristianismo primitivo bebió de dos fuentes igualmente importantes; de Roma obtuvo el poder material

¹⁰ Cualquier recurso que explica y justifica el orden social constituye una legitimación: “La legitimación explica el orden institucional atribuyendo validez cognoscitiva a sus significados objetivados. La legitimación justifica el orden institucional adjudicando dignidad normativa a sus imperativos prácticos” (Berger y Luckmann, 2012: 120).

para imponer sus definiciones de la realidad sobre universos simbólicos alternativos; de Grecia obtuvo el sistema de ideas que le permitió refinar sus herramientas conceptuales para el mantenimiento de su propio universo simbólico.

1.2 Aniquilación conceptual del universo simbólico nórdico

Como se menciona en páginas anteriores, las instituciones sociales requieren de la repetición y el paso del tiempo para objetivarse, es decir, para ser experimentadas como una realidad independiente de los individuos que las encarnan (Berger y Luckmann, 2012: 78). En el momento de la irrupción de los hombres del norte en Europa continental, el universo simbólico cristiano ya contaba con ocho siglos de edad; gracias a la conversión de numerosos reyes bárbaros, el cristianismo sobrevivió al derrumbe del imperio romano de Occidente en el siglo V.

De lo anterior es posible inferir que los recursos conceptuales del universo simbólico cristiano, incluido lo diabólico, contaban en esa época con un mayor grado de *crystalización* en comparación con el tiempo del combate al paganismo griego. Este apartado da cuenta de cómo lo diabólico fue utilizado para aniquilar el universo simbólico nórdico tanto mediante la integración política y la conversión de líderes escandinavos, como mediante la incorporación de sus mitos a la cultura escrita del cristianismo.

En el año 793 d.C., en el reino de Northumbria (Inglaterra), comenzó uno de los enfrentamientos más importantes del cristianismo con un universo simbólico alterno; un grupo de vikingos desembarcó en las costas inglesas y saqueó un monasterio cristiano. En los años siguientes las expediciones guerreras de los vikingos se intensificaron, sembrando el terror en los pueblos europeos desprotegidos. Estos nuevos paganos eran feroces guerreros politeístas que además poseían una tecnología naval muy superior a la de los cristianos de la época.¹¹

Asimismo, aunque el armamento de los cristianos era técnicamente superior al de los invasores normandos, las “levas improvisadas, reunidas en el último momento” no tenían

¹¹ “Las naves largas que esparcieron el terror por Occidente [...] eran barcos sin puente; por su carpintería, obras maestras de un pueblo de leñadores, y por la perfecta proporción de sus líneas, maravillosas creaciones de un gran pueblo de marineros” (Bloch, 2011: 41).

ninguna posibilidad contra los grupos de vikingos “expresamente formados para la lucha”. Las disensiones políticas entre los líderes cristianos entorpecieron las acciones de defensa e incluso la mentalidad religiosa, dominada por una atmósfera de pesimismo y apocalipsis, desmotivó a los cristianos para oponer resistencia ante una calamidad interpretada como un castigo divino (Bloch, 2011: 78).

No obstante, como acertadamente menciona Bloch, “por rico en enseñanzas que sea el estudio de las últimas invasiones, no hay que dejar que sus lecciones nos oculten un hecho más considerable todavía: la detención de las propias invasiones” (2011). ¿Por qué desapareció la cultura de los normandos frente a un enemigo que en pocas ocasiones demostró ser militarmente superior? ¿Por qué los vikingos se convirtieron al cristianismo?

a) Factores espirituales de conversión

Contrario a lo que el sentido común indica, inicialmente la Iglesia no tuvo un papel protagónico en la cristianización de los vikingos¹². Atrapados en complejos debates teológicos para definir las doctrinas fundamentales del catolicismo, los agentes de la Iglesia no orientaron sus esfuerzos inmediatos para expandir una religión que experimentaba dificultades para dotarse a sí misma de coherencia doctrinaria; prueba de ello es que el motivo de la celebración del segundo concilio de Nicea en 787 d.C. fue la controversia causada por la prohibición del culto a las imágenes¹³ por parte del emperador León III en el año 730 d.C. (Jedin, 2011: 44).

¹² Las expediciones en busca de botín [...] también ejercían su influencia. Más de un marino del Norte, al regresar de sus correrías guerreras, llevó a su hogar la nueva religión como parte del botín [...] Por su parte, las relaciones comerciales anteriores a las grandes empresas guerreras y que nunca se interrumpieron, favorecieron las conversiones [...] Durante mucho tiempo, estos contactos de hombre a hombre, al azar de las migraciones estacionales, fueron para la fe extranjera agentes de propagación mucho más eficaces que las misiones organizadas por la Iglesia (Bloch, 1986: 56).

¹³ La problemática con el culto a las imágenes se remonta al concilio de Constantinopla en el año 381 d.C., en el cual se debatió el carácter humano de Cristo. Dos escuelas teológicas se enfrentaron para imponer su propia concepción de Cristo: Cirilo, patriarca de Alejandría, contra Nestorio, patriarca de Constantinopla. El primero proponía una unión íntima y equilibrada de la humanidad y la divinidad en Jesús, mientras que el segundo propugnaba una visión que privilegiaba la naturaleza humana de Jesús e incluso llegó a cuestionar el título de María como “Madre de Dios”. El papa Celestino se inclinó por la tesis de Cirilo y fueron formulados los 12 anatemas que denunciaban los errores de Nestorio, quien terminó por ser excomulgado (Jedin, 2011: 27-32). Paradójicamente, cuando León III prohibió el culto a las imágenes “trató de apoyar la prohibición

Por otro lado, la mayor parte de las resoluciones de los concilios pasaban desapercibidas por los cristianos comunes sin ningún interés en la producción de teoría religiosa especializada ni en su discusión erudita. La mayoría de los cristianos contaban con nociones incompletas o deformadas de las enseñanzas religiosas, pues el clero, mal reclutado y con poca instrucción, “era moral e intelectualmente inferior a su tarea”; por ello la vida religiosa del hombre común se “alimentaba de una multitud de creencias y prácticas que, unas veces legadas por magias milenarias, y otras, nacidas en una época reciente [...] ejercían sobre la doctrina oficial una constante presión” (Bloch, 2007: 104).

Este era el contexto religioso de la mayoría de los cristianos al momento de la llegada de los vikingos a Occidente; un mundo en el que la heterodoxia, más que la ortodoxia, era la norma general. Sin embargo, paralelo a ese mundo, existía también una élite cultural y religiosa dedicada a reflexión teórica; un grupo de hombres con acceso a los mejores conocimientos de la época, capaces de escribir y leer el único lenguaje relativamente universal, y que además poseían gran influencia sobre los poderosos del mundo: los monjes.

Estos hombres eran los depositarios, los portadores¹⁴, del saber erudito, en otras palabras, eran quienes estaban en posición de comprender y aplicar mejor los

parte [sic] con el Antiguo Testamento (‘No te fabricarás imágenes talladas’) y parte [sic] también, en cuanto se trataba de imágenes de Jesucristo, con la imposibilidad de captar en una imagen la naturaleza divina de Jesucristo: representar puramente la naturaleza humana hubiera sido nestorianismo” (Jedin, 2011: 44). No obstante, la respuesta del pueblo y múltiples sectores partidarios del culto a las imágenes llevó a la organización del segundo concilio de Nicea. En dicho concilio se declaró como dogma de fe que: “es lícito representar en imágenes a Cristo, a la Virgen santísima, a los ángeles y a los santos, pues su vista estimula a recordar y a imitar a los modelos representados. El culto que se da a las imágenes va dirigido al modelo, al prototipo representado por ellas, y se debe distinguir de la adoración que sólo es debida a Dios” (Jedin, 2011:45).

¹⁴ Carrier (Träger) In his sociology of religion Weber often notes that certain ideas may be associated with certain social groups. According to *The Protestant Ethic*, for example, ascetic Protestantism has had four major carriers; Calvinism (of a certain type), Pietism, Methodism and certain sects including the Baptists and Quakers (P.E. 95). Similarly the word religions were all closely related to specific strata, such as Confucianism to prebendaries, and Christianity to itinerant artisan journeymen” (Swedberg, 2005: 27).

Traducción: “**portador (Träger)** En su sociología de la religión Weber nota a menudo que ciertas ideas pueden estar asociadas con ciertos grupos sociales. De acuerdo a la *Ética Protestante*, por ejemplo, el Protestantismo ascético ha tenido cuatro portadores importantes; Calvinismo (de un cierto tipo), Pietismo,

recursos conceptuales del universo simbólico cristiano. No obstante, se encontraban reclusos en monasterios alejados de las multitudes y no existían muchos medios de contacto entre ellos y los laicos, por lo que la ortodoxia estaba socialmente limitada a sus estrechos círculos tradicionales: “nunca la teología se confundió menos con la religión colectiva, sentida y vivida de verdad” (Bloch, 2007:105).

La invasión normanda tuvo consecuencias inesperadas para el desarrollo de la cristiandad; la amenaza de la devastación provocada por los bárbaros motivó a los cristianos a buscar la seguridad concentrándose en núcleos poblacionales en estrecho contacto (Bloch, 2007:83). Lo mismo sucedió con los monjes que, acosados por los tenaces vikingos, se dirigieron a las regiones pobladas para proteger sus vidas y las reliquias de sus santos.

De esta manera “se produjo un movimiento legendario muy propicio para fortificar, [...] el culto de los santos [y] la unidad católica, el gran éxodo de las reliquias bretonas llevó muy lejos el conocimiento de una hagiografía original, acogida con facilidad por las almas a las que agradaba la singularidad misma de sus milagros” (Bloch, 2011:66). En otras palabras, el ataque de una poderosa fuerza social externa motivó la concentración demográfica de los cristianos, fortaleció la unidad de su universo simbólico y acercó a los portadores del conocimiento y de la ortodoxia a los hombres comunes.

Por otro lado, el politeísmo de los pueblos nórdicos abría la puerta a la conversión al cristianismo o, al menos, a la adopción del culto a Cristo y los santos al lado de sus deidades ancestrales. Los vikingos, al igual que sus pares cristianos, eran personas supersticiosas que no habrían negado una realidad sobrenatural ajena: “cuando los normandos aprendieron a conocer a Cristo y a sus Santos, se acostumbraron con rapidez a tratarlos como deidades extranjeras [...] cuyo oscuro poder, sin embargo, era demasiado temible para que lo inteligente no fuese el propiciárselos y respetar la misteriosa magia de su culto” (Bloch, 1986: 55).

Aquí se encuentra la diferencia entre el paganismo nórdico y el cristianismo; aunque ni el vikingo ni el cristiano medio negaran la existencia de los seres espirituales de su contrario,

Metodismo y ciertas sectas incluyendo a los Bautistas y Cuáqueros. De manera similar las religiones mundiales han estado cercanamente relacionadas a estratos específicos, como el Confucianismo a los prebendarios, y el Cristianismo a artesanos viajeros e itinerantes”.

el universo simbólico del vikingo era abierto con la posibilidad de la incorporación de un dios ajeno. En cambio, “cuando los cristianos se negaban a orar ante los dioses de los diferentes paganismos, no era porque no admitiesen su existencia sino porque los tenían por demonios, peligrosos sin duda, pero débiles ante el único Creador” (Bloch, 2007:55).

Surge aquí una pregunta interesante ¿cómo percibían los paganos del Norte al dios de los cristianos? Es posible formular dos explicaciones sobre la cristianización voluntaria de algunos vikingos, o bien ambas religiones expresaban ciertos intereses prácticos comunes o la interpretación que los vikingos hacían de la religión cristiana la convertía en un elemento inteligible y aceptable para ellos.

Por otro lado, también es posible que ciertas condiciones desfavorables en determinado mundo social de significados, resulten favorables en un contexto diferente. Por ejemplo, un vikingo incapacitado para el combate habría perdido la oportunidad de ganarse un lugar en el gran banquete del salón de los dioses: Valhala. Ese mismo individuo aun tendría la oportunidad de una existencia ultraterrena si aceptara convertirse al cristianismo y vivir según sus reglas. Así, el hipotético vikingo convertido recuperaría en cierta forma la posibilidad que su mundo original le negaba.

b) Factores materiales de conversión

El intercambio entre vikingos y cristianos no estuvo restringido a la esfera religiosa; aunque el objetivo de las primeras expediciones guerreras era “la busca de un botín destinado a ser llevado al hogar” (Bloch, 2007:61), los normandos no tardaron en ocuparse de la conquista de nuevas tierras más fértiles y civilizadas para edificar establecimientos permanentes: “La historia de las grandes invasiones germánicas y los movimientos de pueblos que los precedieron ya tuvo este carácter de desplazamiento hacia el Sol” (Bloch, 2007: 60).

La ocupación vikinga de la tierra no siempre fue llevada a cabo por la fuerza, a partir del siglo X algunos monarcas europeos, hartos de la destrucción causada por las expediciones guerreras, llegaron a un trato con los invasores paganos. En el año 911, Carlos III de Francia cedió al caudillo vikingo Rollo y a sus compañeros una extensión de tierra y le concedió un título nobiliario “para defensa del reino” (Bloch, 2011: 53). El líder vikingo se

comprometió a convertirse al cristianismo, a rendir vasallaje a Carlos III y a defender París de otros grupos de piratas.

En realidad no hay forma de saber hasta qué punto la conversión de personajes como Rollo fue sincera, pero ciertamente se vieron obligados a ejercer un considerable poder coercitivo para cristianizar a sus pueblos: “ Las revueltas paganas van acompañadas de ordinario de insurrecciones sociales, al volver las masas al paganismo por hostilidad hacia sus dirigentes cristianizados que, por otra parte, suelen disponer de las suficientes fuerzas como para reprimir rápidamente esos sobresaltos” (Le Goff, 1999: 127).

La adopción del cristianismo provocó un conflicto de clases al interior de los pueblos paganos, pues mientras que los líderes se bautizaban con relativa facilidad, atraídos por los beneficios políticos y económicos derivados de su conversión¹⁵, los estratos profundos de las poblaciones paganas no tenían razones de peso para abandonar a sus antiguos dioses. Por eso, la integración al cristianismo de éstos últimos debió realizarse con medios violentos.

Existió una fuerte resistencia por parte de los pueblos paganos frente a la penetración de una religión impuesta desde arriba por líderes cristianizados. El proceso de expansión de la fe extranjera fue violento y conoció graves retrocesos:

Frente a ese proselitismo conquistador, las resistencias son fuertes y los rebrotes de los paganismos numerosos y violentos. En el 973 una gran insurrección eslava aniquila la organización eclesiástica entre el Elba y el Oder [...] la predicación cristiana fue casi siempre un fracaso cuando se dirigió a los pueblos paganos para persuadir a las masas. En general, no triunfó más que cuando se logró conquistar a los jefes y a los grupos sociales dominantes [...] En ese mundo de violencia, la principal violencia fue la conversión (Le Goff 1999:123)

El contacto entre culturas distintas es potencialmente peligroso para el grupo más débil involucrado, pues un intercambio equilibrado, pacífico y constructivo entre universos

¹⁵ “Para los paganos, la entrada en la cristiandad era [...] una promoción. Así lo comprendieron el franco Rollón en el 911, el polaco Mesco en el 966, el húngaro Vaik (San Estaban) en el 985, el danés Harald del Diente Azul (950-986) y el noruego Olaf Tryggveson (997-1000)” (Le Goff, 1999:127)

simbólicos desiguales es muy poco frecuente¹⁶. Como en los tiempos del paganismo griego, el recurso conceptual de lo diabólico fue utilizado por los cristianos para transformar a los dioses de los vikingos en elementos inteligibles y controlables mediante su aniquilación conceptual.

Mientras que las legitimaciones afirman la realidad de determinado universo, “la aniquilación *niega* la realidad de cualquier fenómeno o interpretación de fenómenos que no encaje dentro de ese universo [...] a los fenómenos de desviación puede atribuírseles un *status* ontológico negativo” (Berger y Luckmann, 2012: 145). No obstante, la aniquilación de un universo simbólico no sólo implica negar sus conceptos, sino también “incorporar las concepciones desviadas dentro del universo propio y así liquidarlas definitivamente” (Berger y Luckmann, 2012:146).

c) La escritura como medio de aniquilación conceptual

El *Cantar de Beowulf* es el poema épico de tradición germánica más antiguo que se conoce, aunque fue escrito en alrededor del año 1000 d.C. en Inglaterra, deriva de una tradición oral mucho más vieja. Este poema atestigua el lenguaje, la mentalidad y las costumbres de los antiguos vikingos, sin embargo, la “huella monacal”¹⁷ es igualmente evidente a través de sus versos; esta interferencia de la alta cultura cristiana en un documento que, en apariencia, se refiere a un universo simbólico alternativo, constituye un sofisticado ejemplo de aniquilación conceptual.

De acuerdo con el poema, Beowulf fue un poderoso héroe guerrero que partió en barco a Dinamarca para luchar contra un ogro llamado Grendel; este monstruo desolaba el país entero y mataba a cuantos guerreros trataban de detenerlo. No obstante, Beowulf se enfrentó a la criatura completamente desarmado y la mató con sus propias manos; luego mató a la madre del monstruo y regresó a su tierra natal tras ser despedido con los más altos honores. Muchos años después, siendo ya rey de su pueblo, un dragón atacó sus tierras; una

¹⁶ “El enfrentamiento de universos simbólicos alternativos implica un problema de poder [...] El resultado histórico de cada lucha de dioses lo decidían los que blandían las mejores armas más que los que poseían los mejores argumentos” (Berger y Luckmann, 2012: 138).

¹⁷ (Bloch, 2007: 116)

vez más, Beowulf luchó contra un monstruo, saliendo victorioso del enfrentamiento pero herido de muerte. El poema concluye con los magníficos funerales del héroe.

Aunque el poema refleja la mentalidad guerrera de los vikingos y destaca por su exaltación de la aventura y de las hazañas en combate, y aunque la historia se encuentre permeada por elementos fantásticos pertenecientes a una cultura pagana, algunos versos contienen elementos abiertamente cristianos; evidencia de la intromisión de una cultura ajena que dejó su impronta en el poema.

La escritura de los diversos *Cantares* paganos se les debe a los monjes, pues ellos eran los únicos individuos capaces de leer y escribir tanto en un idioma relativamente universal¹⁸ como, en algunos casos, en la lengua vernácula¹⁹. Pero, aunque tuvieran los conocimientos necesarios para hacerlo, ¿por qué los monjes estarían interesados en escribir las historias y leyendas de pueblos paganos? Esta no es una pregunta sencilla, pero es posible formular algunas explicaciones plausibles al respecto.

La escritura era para los monjes una auténtica vocación, la mayor parte de los monasterios contaban con un registro escrito muy detallado²⁰ que les permitía llevar la cuenta del tiempo, de los sucesos importantes —reales o fantásticos— acaecidos en los alrededores, de quién visitaba su monasterio y con qué propósitos, de las noticias traídas desde lejos por los viajeros o peregrinos, etc. Asimismo, los monjes también producían manuscritos en los que vertían los conocimientos más valiosos de su época: las historias de la Biblia, tratados de teología, la vida de los santos, crónicas de viajes, extrañas leyendas, etc.

¹⁸ “¿Cómo, sin su ayuda [del latín de la era feudal], en la Curia, en los grandes concilios o en el curso de su vagabundeo de monasterio en monasterio, estos hombres, llegados de patrias distintas, habría conseguido comunicarse entre sí? [...] el cisma lingüístico llevaba, a fin de cuentas, a la oposición entre dos grupos humanos. Por un lado, la inmensa mayoría de los iletrados, encerrados cada uno, en su dialecto regional [...] En la otra orilla, el pequeño puñado de gente instruida, que, oscilando sin cesar entre el habla cotidiana y local y la lengua culta y universal, eran probablemente bilingües” (Bloch, 2007:98-99).

¹⁹ “en el propio Occidente, una sociedad constituyó durante mucho tiempo una excepción: la Gran Bretaña anglosajona [...] El antiguo inglés se elevó pronto a la dignidad de lengua literaria y jurídica. El rey Alfredo quería que los jóvenes lo aprendiesen en las escuelas, antes, para los mejor dotados, de pasar al latín [...] caso verdaderamente único, en ese tiempo, el de una civilización que supo mantener el contacto con los medios de expresión de la masa” (Bloch, 2007:97)

²⁰ (Bloch, 2007:51)

Este es el caso del *Cantar de Beowulf*, escrito en algún momento alrededor del primer milenio. Existen dos posibilidades respecto a quién pudo haber sido el escritor del poema: la primera es que la historia de Beowulf llegó a oídos de un monje, tal vez a través de un viajero que entró en contacto con un grupo de germanos o escandinavos; la segunda es que un pagano convertido al cristianismo pudo haber escrito las leyendas de su cultura de origen, utilizando los conceptos de su nuevo mundo. Estas son solamente dos conjeturas posibles y la cuestión entera está abierta a la especulación y al debate.

En cualquier caso, las hazañas de Beowulf fueron immortalizadas por alguien que poseía instrucción y conocimiento profundo —al menos, para la época— de los relatos del Viejo Testamento, pero que también fue capaz de capturar, lo más fielmente posible, el espíritu guerrero, deseoso de aventura y renombre, propio de los vikingos:

Legalmente cristiano, a pesar de la presencia, en algunas de sus regiones, de muchos elementos aún paganos o cristianizados muy superficialmente [...] este Estado, centrado alrededor del mar del Norte, veía entrecruzarse curiosamente múltiples corrientes de civilización. Quizá fue en esta época, o probablemente un poco antes, en la Northumbria poblada por antiguos vikingos, cuando un poeta anglosajón, poniendo en verso antiguas leyendas del país de los Götter y de las islas danesas, compuso el *Lai de Beowulf*, lleno de ecos de una vena poética aun plenamente pagana” (Bloch, 2007:49).

No obstante, es necesario clarificar que, tal como nos ha llegado, el *Cantar de Beowulf* es un documento de aniquilación, pues la “vena pagana” del poema, aunque presente, está aniquilada conceptualmente.

El *Cantar de Beowulf* no es, al contrario de lo que suele pensarse, un documento cultural germánico o escandinavo sino un documento cultural cristiano que afirma las definiciones cristianas de la realidad. De acuerdo con el poema, Beowulf únicamente fue capaz de vencer al dragón porque así lo quiso Dios:

Mas a aquellas riquezas de tiempos antiguos fuerza terrible les daba un hechizo y nadie por ello adentrarse podía en la sala del oro, sino aquel solamente al que Dios Verdadero, el Señor de Victorias —Él rige a los hombres—, quisiera otorgarlo, el varón que el Eterno por digno tuviese. Allá fue manifiesto que mal acabó quien se hizo en la cueva, con poco derecho, guardián del tesoro (*Cantar de Beowulf*, 2012: 118).

Por otro lado, el ogro Grendel y su madre fueron transformados por el autor del poema, junto con los elfos y gigantes, en descendientes de la raza maldita de Caín, últimos sobrevivientes del diluvio universal:

Llamábase Grendel aquel espantoso proscrito: moraba en fangales, en grutas y charcas. Desde tiempos remotos vivía esta fiera entre gente infernal, padeciendo la pena que Dios infringió a Caín y a su raza. Castigó duramente el Señor de la Gloria la muerte de Abel, no obtuvo Caín de su hazaña provecho: Dios le exilió y apartó de los hombres. Es de él que descienden los seres malignos, los ogros y los elfos y monstruos todos, y también los gigantes que tiempo muy largo al Señor se opusieron. ¡Les dio su castigo! (*Cantar de Beowulf*, 2012: 29).

En el cristianismo, el mal se encuentra indisolublemente unido a lo diabólico; el mal propiamente pagano en el poema germánico fue reinterpretado a través de los recursos conceptuales del universo simbólico cristiano y convertido en un mal “compatible” con las definiciones *correctas* de la realidad: “[El monje] escribe [la leyenda pagana], adornándola con su retórica, estropeándola un poco [...] Copiada y sobrecargada de adornos, a menudo grotescos, pasará de siglo en siglo hasta que, por fin, se integre en los renglones de la leyenda dorada” (Michelet, 2013: 55).

Así se comprende cómo el *Cantar* es en realidad no sólo un documento de aniquilación, sino su medio mismo, pues el objetivo final de la aniquilación conceptual es traducir los conceptos *desviados* “a conceptos derivados del universo propio. De esta manera, la negación del universo propio se transforma sutilmente en una afirmación de él (Berger y Luckmann, 2012:146). Resulta paradójico que sólo podamos conocer la mentalidad germánica mediante versiones conceptualmente aniquiladas de sus historias, pues sin la escritura, medio mismo de su aniquilación, se habrían desvanecido en el olvido de una historia tan dependiente del papel.

El *Cantar de los Nibelungos*, merece también una breve mención; epopeya nacional germánica por excelencia, fue escrita alrededor del siglo XIII y cuenta a su vez con elementos paganos y cristianos. Sin embargo, el proceso de aniquilación conceptual de este poema es más completo que en el caso de *Beowulf*, pues mientras que en este último los lugares —la morada de Hrothgar, rey de Dinamarca, es un típico salón vikingo de madera

llamado Herot— y la forma de vida son predominantemente paganas —no hay una sola mención de ceremonias religiosas cristianas en Beowulf—, en el primero, los personajes se desenvuelven en un entorno cortesano y asisten a misa.

Por otro lado, Sigfrido, héroe protagonista del cantar, es al igual que Beowulf un guerrero dotado de fuerza sobrehumana, capaz de matar dragones y someter ejércitos enteros con la amenaza de su presencia en el campo de batalla. La presencia de recursos conceptuales del cristianismo en esta obra se evidencia en pasajes específicos; en la campaña contra el ejército invasor sajón, la presencia de Sigfrido en el campo de batalla es suficiente para que el rey Ludeger se rinda ante los defensores de Burgundia: “Detened la pelea, todos vosotros, mis guerreros, acabo de ver aquí al hijo de Sigmundo: al esforzado Sigfrido lo he reconocido. Satanás el malvado nos lo ha enviado a Sajonia” (*Cantar de los Nibelungos*: 70).

En el episodio referente a la competencia contra la poderosa reina Brunilda, es importante resaltar que el héroe no se limita al uso de su gran fuerza para alcanzar la victoria. Sigfrido no tiene reparos en utilizar medios sobrenaturales para vencer a su competidora, pues usa la capa de invisibilidad del enano Alberico para obtener ventaja en el combate. La mención de artefactos mágicos hechos por los enanos pertenece a la tradición escandinava, pues los enanos, habitantes de Nibelheim, eran los grandes artífices de los dioses²¹.

Asimismo, es notable que la gran fuerza de Sigfrido no es percibida como anormal por tratarse de un hombre, mientras que el poder de Brunilda es calificado por los personajes como diabólico: “La fuerza de Brunilda se reveló ahora como descomunal [...] La inquietud de los burgundos creció ahora mucho. ‘Malhaya’, exclamó Hagen. ‘¡Qué mujer ha escogido el rey por amada! ¡En verdad que podía ser muy bien la novia del enemigo malo en los infiernos!’” (*Cantar de los Nibelungos*: 103).

Aunque ambos poemas épicos son diferentes entre sí, dan cuenta de la influencia que el pensamiento cristiano tuvo en la cultura pagana, dando lugar a una literatura en la cual se confunden elementos de antiguas mitologías y un cristianismo que las reinterpreta y

²¹ De acuerdo con la mitología escandinava, los enanos forjaron el poderoso martillo del dios Thor.

deforma a través de determinados recursos conceptuales para integrarlas al universo simbólico cristiano.

La aniquilación del universo simbólico germánico mediante su integración conceptual al cristianismo también permite comprender por qué existió una gran diversidad de representaciones del diablo antes del siglo XII. Muchos dioses perdieron su carácter benéfico y fueron transformados en demonios; otros, aunque no fueron demonizados, perdieron el rango de divinidad²²; las criaturas de naturaleza ambigua o abiertamente malvada se convirtieron también en demonios menores:

No sorprende descubrir descripciones muy variadas y numerosas del demonio en Europa hasta los siglos XII o XIII. Las culturas se dividen el continente, que entonces posee rasgos específicos muy vivos que el cristianismo no logra revestir fácilmente de un manto de uniformidad. Los pueblos mediterráneos, celtas, germanos, eslavos y escandinavos experimentan la penetración de las ideas cristianas en grados diferentes, seguidas de una reformulación parcial de sus tradiciones anteriores en el nuevo panorama que se impone (Muchembled, 2013: 25).

Esta *fragmentación del mal* provocada por la aniquilación conceptual de los diversos paganismos, tuvo a su vez una consecuencia negativa no prevista para lo diabólico: un concepto fragmentado es un concepto cuyos contornos y contenidos no están claramente delimitados, y esto limita su potencial de aplicabilidad. Un concepto tan amplio y difuso está demasiado sujeto a percepciones individuales en perpetuo flujo, lo que también implica que no puede ser universalizado.

A partir del siglo XII los sectores dedicados a la reflexión teológica especializada se dieron a la tarea de realizar una sistematización de las diversas imágenes del mal para delimitar sus contornos de una vez por todas. El resultado final de este proceso fue la creación de un personaje que encarna la *desviación* misma y que posee una dignidad superior en relación a cualquier otra figura malvada en el universo simbólico cristiano: el diablo o Satanás, príncipe de las tinieblas.

²² “No pudiendo acabar con ellos, dejan que el pueblo inocente los vea y los disfrace, los convierta en leyenda. Así incluso los bautiza y los impone a la Iglesia, sin que se hayan convertido siquiera. Disimuladamente siguen subsistiendo con su propia naturaleza pagana” (Michelet, 2013: 45)

De esta manera, esta investigación aporta una primera contribución a la noción teórica de la aniquilación conceptual que solamente se había inferido superficialmente. Si la aniquilación tiene como objetivo último la incorporación de los conceptos desviados al universo simbólico *correcto* mediante su traducción a elementos derivados del universo propio (Berger y Luckmann, 2012: 146), entonces no solamente se transforma aquello que es aniquilado sino también aquel que aniquila.

Al integrar parte de los conceptos desviados al universo propio, la realidad misma de dicho universo cambia, se transforma, pues los contornos conceptuales de aquello que se define como posible al interior del universo *correcto* se hacen más amplios. El caso de la aniquilación conceptual de las leyendas germánicas forzó al cristianismo a reinterpretar sus propias definiciones institucionales de lo diabólico y provocó involuntariamente una evolución del universo simbólico cristiano.

La cristianización de los pueblos paganos de Europa no se agota en su dimensión económica y política, pues la integración de la cultura pagana en la tradición cristiana constituye el comienzo de la transición global de un universo simbólico legitimado por recursos mitológicos²³ a un universo simbólico legitimado por recursos teológicos. El cristianismo logró incorporar diversas tradiciones dispares mediante un cuerpo doctrinario organizado y coherente, fundamentalmente más “racional” que las mitologías.

Con la transición de la mitología a la teología, la vida cotidiana parece estar menos penetrada continuamente por las fuerzas sagradas. El cúmulo de conocimiento teológico se halla [...] más alejado del cúmulo general de conocimiento de la sociedad [...] de lo que resulta también que el pueblo puede permanecer sin sentirse relativamente afectado por las artificiosas teorías relativas al mantenimiento de los universos que han urdido los especialistas en teología (Berger y Luckmann, 2012: 141-142)

Por lo tanto, en esta nueva fase de desarrollo histórico la interpretación del diablo de los teólogos se encontró con nuevas dificultades para llegar a los estratos populares de la población. La transición de un universo simbólico mitológico a un universo simbólico teológico jamás se realizó de manera completa, las creencias de los pueblos cristianizados

²³ Berger y Luckmann definen la mitología como “una concepción de la realidad que plantea la continua penetración del mundo de la experiencia cotidiana por fuerzas sagradas” (2012, 140).

nunca alcanzaron el nivel ideal de ortodoxia católica. Los debates sobre religión se realizaron en completo aislamiento de los hombres comunes, quienes difícilmente se hubieran interesado en asuntos tan alejados de la realidad de la vida cotidiana.

Para que el diablo llegara a provocar terror sobre un sector significativo de la sociedad europea de finales de la Edad Media, fue necesario desarrollar una imagen unificada del mismo, es decir, una representación capaz de imponerse sobre todas las otras. En otras palabras, fue necesario delimitar los contornos del concepto de lo diabólico y construir los mecanismos adecuados para universalizar su contenido.

Capítulo 2. Expansión de la *estructura de plausibilidad* del mundo cristiano

A partir del siglo XII, la reflexión teológica especializada se dio a la tarea de delimitar y sistematizar las enseñanzas religiosas relativas al diablo en un contexto histórico determinado por condiciones materiales y espirituales nuevas. La integración política, cultural y económica de diversos pueblos en el periodo precedente forzó a los cristianos a enfrentarse con una multiplicidad caótica de códigos jurídicos, lenguajes regionales y representaciones religiosas carentes de principios unificadores.

Marc Bloch propuso la división cronológica y metodológica de una parte de la Edad Media en dos edades feudales sucesivas, lo que conlleva importantes implicaciones para la creencia en el diablo, pues sitúa su desarrollo dentro de una fase histórica de profundos cambios económicos, políticos y culturales. En este periodo, Europa fue testigo de diversos ensayos históricos que trataron de dotar a las relaciones sociales de un marco normativo de alcance universal capaz de generar orden y certeza en la vida cotidiana.

A partir de la segunda mitad del siglo XI, los bosques y páramos solitarios fueron crecientemente sustituidos por las tierras cultivadas; los grupos humanos redujeron las distancias físicas entre unos y otros; se consolidó una nueva clase social que transformó los valores de la sociedad —la burguesía mercantil urbana—; se levantaron puentes y se repararon caminos; la producción de manufacturas textiles mejoró el intercambio comercial entre Occidente y Oriente; se incrementó considerablemente la cantidad de moneda en circulación, etc. (Bloch, 2011: 91-93).

Asimismo, con el asentamiento y estabilidad de los linajes reales, los estratos superiores gozaron de una mayor instrucción; entre los monarcas *amigos de los libros* que Bloch menciona (2011: 101) se encuentran Otón III (980-1002), Guillermo III de Aquitania (915-963) y Balduino I de Jerusalén (1058-1118). En pocas palabras, la segunda edad feudal fue un momento de revolución económica y, por lo tanto, de renacimiento intelectual. También es notable que, al caracterizar al hombre de los años alrededor del 1200, Bloch afirme que, aunque éste difería de las generaciones precedentes por su mayor consciencia e instrucción, poseía una “idéntica preocupación por lo sobrenatural, acrecentada quizá, en cuanto a la obsesión de las presencias diabólicas” (2011: 127).

Las relaciones sociales también experimentaron cambios profundos. En el primer periodo feudal —siglos IX-XI—, las colectividades sociales estaban construidas con base en una solidaridad muy fuerte; poseían una noción común de propiedad, deberes de mutua asistencia económica y de ayuda en las *venganzas* mantenían a los grupos sociales en estrecho contacto físico y emocional. No obstante, esta misma solidaridad social tan estrecha tendía a eternizar la violencia en un contexto en el que “el honor o el deshonor de uno de sus miembros se refleja sobre la pequeña colectividad por entero” (Bloch, 2007:143).

A partir del siglo XIII se observa una *contracción* de las “extensas parentelas de antaño”, *contracción* activamente favorecida por instrumentos jurídicos²⁴ cada vez más sofisticados. La influencia de ciertos centros culturales, asociados con el medio clerical, en los que la codificación del Derecho canónico y el Derecho romano se practicaron ininterrumpidamente, dotó a los poderes públicos de instrumentos cada vez más eficaces para la administración de la vida social ²⁵ mediante el desarrollo de una “jurisprudencia unificadora”.

²⁴ “Ciertamente, los poderes públicos, en su acción de guardianes de la paz, contribuyeron a desgastar la solidaridad familiar de muchas maneras y en especial, como lo hizo Guillermo *el Conquistador*, limitando el círculo de venganzas legítimas” (Bloch, 2007:157).

²⁵ “En las escuelas de Italia, el estudio del Derecho romano nunca dejó de cultivarse. Pero hacia fines del siglo XI, según el testimonio de un monje marsellés, verdaderas *multitudes* se apretujaban para escuchar las lecciones dadas por equipos de maestros, en mayor número y mejor organizados; particularmente en Bolonia, que ilustró el gran Imperio ‘antorcha del Derecho’” (Bloch, 2007:137)

Asimismo, las clases altas de los territorios en los que las relaciones de vasallaje feudal se desarrollaron con más vigor, tendieron a reservarse el derecho del legítimo uso de la violencia bajo la forma de un cuerpo militar profesional: los *caballeros* (Bloch, 2007:202). La organización social del vasallaje estableció el ejercicio legítimo de la violencia como un privilegio de clase, posiblemente configurando los cimientos para el surgimiento de los Estados-nación modernos tal como fueron definidos por Weber (2013: 8).

En otras palabras, a partir del siglo XII, Occidente comenzó a edificar los cimientos de su posterior grandeza política, cultural y económica; a configurarse como una *civilización* unificada y coherente. En este contexto histórico las fronteras territoriales del universo simbólico cristiano se expandieron y se desarrollaron los mecanismos necesarios para el control social; de la misma manera, las fronteras conceptuales de lo diabólico fueron establecidas definitivamente y su contenido *universalizado*.

Este capítulo analiza dichos procesos interdependientes, entendiendo las Cruzadas como un movimiento civilizatorio que buscó extender los confines territoriales del universo simbólico cristiano y el surgimiento de la Santa Inquisición como un instrumento represivo especializado para la identificación y la aniquilación —conceptual y física— de las herejías religiosas al interior de los territorios cristianos. Asimismo, se detallan los medios de distribución social del conocimiento de los que se valió la élite religiosa católica para universalizar el concepto de lo diabólico.

2.1 Campañas de expansión territorial y mecanismos de control social

a) Cristianización beligerante: las Cruzadas

Una parte fundamental del mantenimiento de un mundo social determinado consiste en “la defensa de los límites territoriales de cada una de las estructuras de plausibilidad [y] su extensión si fuera factible” (Berger, 2006: 79). Sin embargo, para explicar las Cruzadas no es suficiente señalar que la ampliación potencial de los límites territoriales es un objetivo latente de cualquier mundo social; es necesario indagar en las causas y los factores particulares que llevaron a los pueblos europeos a emprender conjuntamente un gran proyecto político y religioso en el nombre de Dios y de la civilización occidental.

En primer lugar, es necesario considerar la presión que el mundo islámico ejerció sobre la cristiandad. En el siglo VII, el profeta Mahoma logró edificar “un imperio en condiciones de conquistar el mundo” (Runciman, 2012: 29) y muy pronto los árabes emprendieron su propia campaña de expansión territorial. Para el año 700 d.C. “el África romana había pasado a manos de la árabes. Once años después ocuparon España. En el año 717, su imperio se extendía desde los Pirineos a la India central y sus guerreros estaban martilleando las murallas de Constantinopla” (Runciman, 2012: 33).

Además, el gobierno musulmán trajo muchas ventajas inesperadas y agradó a las sectas heréticas, pues, mientras éstas cumplieran con sus obligaciones económicas, los árabes no tenían razones para impedir sus cultos: “Al contrario de lo que hizo el Imperio cristiano, que intentó imponer por la fuerza la uniformidad religiosa a todos sus ciudadanos [...] los árabes [...] estaban dispuestos a aceptar minorías religiosas” (Runciman, 2012: 34).

Sin embargo, la mayor tolerancia de los musulmanes no implicó la ausencia de métodos de control social de las minorías dominadas. Los cristianos, los judíos y los practicantes de cualquier otra religión tenían permitido construir templos, pero éstos no podían ser más altos que los edificios musulmanes; asimismo, debían llevar atuendos distintivos, no podían montar a caballo ni convertir musulmanes ni casarse con mujeres musulmanas (Runciman, 2012: 34).

Por otro lado, el islam obtuvo una gran aceptación en los estratos populares debido a su simplicidad de doctrina y a las considerables ventajas materiales que suponía para el grueso de la población ajena a los complejos debates teológicos de la élite católica:

Pesaba en los hombres libres, torturados ya por las deudas, una gran carga de impuestos imperiales y el hecho irritante del gobierno central existente que intervenía en la vida de los hombres, y la tiranía de sus abogados y de sus honorarios. El islamismo llegó así como un amplio alivio y solución. El esclavo que admitía que Mahoma era el profeta de Dios y que la nueva enseñanza tenía, por tanto, autoridad divina, dejaba de ser esclavo [...] El deudor que acepta quedaba libre de sus deudas. La usura fue prohibida. El pequeño granjero fue aliviado, no sólo de sus deudas sino de sus agobiadores impuestos (Belloc, 1966: 68).

En segundo lugar, debe considerarse el fracaso de los esfuerzos de un grupo de pensadores para establecer la paz entre los pueblos cristianos. En el Concilio de Poitiers en el año 1000 se declaró que “las disputas no podían seguir decidiéndose por las armas, sino que debía recurrirse a la justicia, y que todo aquel que se negara a aceptar esta norma sería excomulgado” (Runciman, 2012: 78).

Asimismo, el Concilio de Narbona (1054 d.C.) declaró que un cristiano no podía matar a otro cristiano “porque el que mata a un cristiano derrama la sangre de Cristo” (Runciman, 2012: 79). Esta frase reviste una gran importancia sociológica: el enemigo que mata un cristiano transgrede el orden “correcto” del universo, pero el cristiano que mata a un hermano de fe agrava su falta porque violenta su propio mundo.

Sin embargo, la sociedad occidental tenía un espíritu profundamente militarizado, potenciado por la integración cultural y política de los bárbaros escandinavos en los siglos IX-X, por lo que el ímpetu guerrero de los occidentales no pudo extinguirse fácilmente. Como todas las tentativas políticas de establecer una paz universal en Occidente fracasaron, el discurso de la paz entre hermanos cambió a la guerra total contra el musulmán: “Hasta entonces, las guerras contra los musulmanes habían sido libradas normalmente para defender el Imperio [...] la lucha ahora se libraba para gloria de la Cristiandad, por el rescate de los Santos Lugares y para la destrucción del islam” (Runciman, 2012: 42).

De esta manera, la Cruzadas corresponden a la campaña de expansión territorial del mundo árabe, el cual hizo peligrar los límites territoriales del mundo cristiano y promovió la organización de un contrataque militar y religioso. Al igual que en el caso de la invasión escandinava, el ataque del Islam, en tanto universo simbólico alterno, provocó el despliegue de recursos conceptuales al interior del cristianismo; la construcción conceptual del enemigo fortaleció la unidad de los pueblos que conformaban el universo simbólico cristiano y les permitió emprender un gran proyecto militar y religioso.

El recurso conceptual más importante en el proceso de construcción del musulmán como enemigo fue precisamente lo diabólico. De los múltiples conceptos que los cristianos poseen para distinguir entre quienes pertenecen al orden social correcto y quienes no, lo diabólico implica el mayor grado de distanciamiento, es decir, constituye la antítesis

absoluta de lo que un cristiano debe ser. Un agente diabólico no puede ser convertido al orden social correcto, pues el sentido mismo de su existencia es la destrucción de dicho orden.

Los musulmanes fueron identificados por los cristianos con lo demoniaco, justificando así la necesidad de su aniquilación física. Así lo demuestra el discurso del papa Urbano II, considerado iniciador de las Cruzadas: “¡Cuál no sería nuestra vergüenza si esa raza infiel, con tanta razón despreciada, degenerada de la dignidad humana y vil esclava del demonio, saliera victoriosa frente al pueblo elegido del Dios todopoderoso! [...] de una parte combatirán los enemigos del Señor, de la otra sus amigos” (Le Goff, 1999: 124).

El propio Mahoma es denostado por líderes religiosos como Pedro el Venerable y Álvaro de Córdoba con los respectivos títulos de “Anticristo” y “bestia del Apocalipsis”. La lucha contra el infiel musulmán “se convierte en el fin último del ideal caballeresco. Por lo demás, al infiel se le considera ahora como un pagano, un pagano endurecido que ha renunciado a la verdad, a la conversión” (Le Goff, 1999: 121).

Las tensiones entre cristianos y musulmanes escalaron rápidamente: “En 1063, el rey de Aragón, Ramiro I [...] fue asesinado por un musulmán en Grados. Su muerte conmovió a la imaginación de Europa” (Runciman, 2012: 82). La institución política del monarca estaba integrada al universo simbólico cristiano. En otras palabras, el rol político del rey estaba legitimado por referencia a un orden cósmico de poder y justicia, por lo que era concebido como la encarnación de dichos principios trascendentes (Berger y Luckmann, 2012: 132).

En este periodo histórico el poder político de las monarquías se encontraba legitimado por los recursos teóricos de la religión, por medio de la integración de la totalidad institucional en el universo simbólico cristiano: “Los ‘roles’ institucionales se convierten en modos de participar en un universo que trasciende y abarca el orden institucional” (Berger y Luckmann, 2012: 124). La autoridad política era concebida como una facultad delegada por Dios a los individuos, de manera que los mandatos políticos también tenían un profundo sentido religioso.

Los hombres y mujeres de la Edad Media creían que la realidad social no era una realización humana, sino un orden establecido por mandato divino: “Esta concepción

paralizante... impide al hombre atentar contra el edificio de la sociedad sin hacer vacilar al mismo tiempo la sociedad celeste” (Le Goff, 1999: 138). En otras palabras, contravenir el orden social establecido en el medioevo constituía al mismo tiempo una afrenta a los designios de Dios y una posible entrada al plano diabólico.

Así pues, la importancia del “rol” institucional del monarca medieval radicaba en que: “Un verdadero rey era divino porque llevaba la armonía a su reino del mismo modo que Dios lleva la armonía al mundo. [El rey era] una forma personalizada de los principios de derecho y justicia que gobiernan todo el universo” (Sabine, 2009: 134). Le Goff no podría estar más en lo correcto cuando afirma que los hombres y mujeres del medioevo “se hallan atrapados en una red de dependencias terrestres y celestes” (1999: 137).

El asesinato de un rey, así como cualquier evento que quiebre o interrumpa la marcha normal de la realidad de la vida cotidiana, es socialmente significativo porque le recuerda a los individuos la precaria condición de su realidad y “trae el terror del caos a una cercanía consciente” (Berger y Luckmann, 2012: 132). El asesinato de Ramiro I a manos de un musulmán implica la percepción del musulmán como un agente del caos, como un enemigo presto a transgredir todos los significados sagrados del universo simbólico cristiano, por lo que se hace necesario emprender una campaña deliberada para la supresión del caos.

Por otro lado, una vez desencadenado el ímpetu guerrero de Occidente y encauzado a la realización de una “guerra justa” contra el infiel musulmán, sólo era cuestión de tiempo para que la agresión se dirigiera también a los herejes orientales de Bizancio. Si bien eran cristianos, tenían serias divergencias teológicas con los occidentales y desconocían la supremacía del papa.

Además, existían afinidades importantes entre bizantinos y árabes: “Su forma de vida no era muy diferente. Un bizantino se sentía mucho más a gusto en El Cairo o en Bagdad de lo que se sentiría en París o [...] incluso en Roma” (Runciman, 2012: 80). Por consiguiente, no fue difícil para los latinos desconocer a los griegos como hermanos de fe y justificar así su destrucción. La misma ciudad que recibió, no sin recelo, al primer gran contingente de guerreros cruzados en 1096 (Runciman, 2012: 99), sería destruida casi cien años más tarde por los mismos cristianos que habían prometido protegerla.

Desde mediados del siglo XII, el obispo de Langres incitó al rey de Francia, Luis VII, a la toma de Constantinopla, declarando que “los bizantinos no son cristianos de hecho, sino solamente de nombre”; además, una buena parte del ejército de cruzados creía que los griegos no eran cristianos y que “carecía de importancia matarlos o no” (Le Goff, 1999: 116). Finalmente, la “envidia latina” (Le Goff, 1999: 120) contra los bizantinos culminó con el saqueo del 13 de abril del 1204:

El saqueo de Constantinopla no tiene parangón en la historia. Durante nueve siglos, la gran ciudad había sido la capital de la civilización cristiana. Repleta de tesoros que habían sobrevivido de la antigua Grecia, conservaba también obras maestras de sus propios y exquisitos artistas. Los venecianos, en efecto, conocían el valor de tales cosas. Siempre que podían, se apoderaban de tesoros y los llevaban para adornar sus plazas y sus iglesias y los palacios de su ciudad. Pero los franceses y los flamencos estaban llenos de ansia de destrucción. Se precipitaron, en turba aullante, por las calles y hacia las casas, arrebatando cualquier cosa brillante o destruyendo lo que no podían llevarse, y sólo se detenían para asesinar o violar o para abrir las bodegas de vinos en busca de refrigerio. No se libraron ni los monasterios, ni las iglesias, ni las bibliotecas [...] Mientras ellos bebían alegremente de los copones del altar, una ramera se sentó en el sitial del patriarca y empezó a cantar una obscena canción francesa. Las monjas eran violadas en sus conventos. Igual los palacios que las chozas eran asaltados y arruinados. En las calles yacían, agonizando, mujeres y niños heridos. Durante tres días continuaron las horribles escenas de saqueo y derramamiento de sangre, hasta que la enorme y hermosa ciudad no era más que un matadero [...] Incluso después de haber destruido tanto y tan caprichosamente, la cantidad del botín era sorprendente [...] el oro y la plata, las vajillas y las joyas, el jamete y las sedas y las prendas de piel [...] Todo se repartió según lo pactado; tres octavas partes fueron a manos de los cruzados; tres octavas, a las de los venecianos, y un cuarto se reservó para el futuro emperador (Runciman, 2012: 710-711).

El saqueo de Constantinopla a manos de guerreros cruzados puede entenderse mejor como una consecuencia no prevista de la utilización de recursos conceptuales para la conservación de un orden social. Cada vez que la cristiandad se ha enfrentado con un universo simbólico alterno, lo diabólico ha sido utilizado como un recurso conceptual que permite al cristiano delimitar claramente las fronteras religiosas entre su mundo —el único concebible como correcto— y todos los demás.

Al igual que en el tiempo del surgimiento del cristianismo institucionalizado y la literatura *heresiológica*, la identificación del enemigo con una realidad diabólica, es decir, completamente desviada, se tradujo en una mayor autoconciencia de grupo. Por medio de un claro ejemplo negativo, los cristianos de finales del siglo XII fueron capaces de delimitar fácilmente las fronteras entre aquellos que pertenecían a su universo simbólico y aquellos que no.

Esto también implicó la transición, al menos temporal, de un sistema flexible de pensamiento social a un sistema rígido, es decir, *adverso a híbridos ambiguos e intermedios que puedan desafiar la mutua exclusividad percibida de sus categorías* (Zerubavel, 1997). En poco más de cien años, los mismos poderes políticos, religiosos y militares que, pese a sus diferencias, colocaron a los bizantinos en la misma *isla de significado* —cristianos, hermanos de fe—, terminaron por desconocerlos como pertenecientes a la misma categoría conceptual y los combatieron como enemigos no muy diferentes a los musulmanes.

b) Mecanismos de control social: La Inquisición

La conservación de un mundo social requiere, además de la expansión de sus fronteras territoriales, el establecimiento de mecanismos para “el control efectivo de los desviacionistas peligrosos o potencialmente peligrosos en los respectivos territorios” (Berger, 2006: 79). Este apartado analiza las circunstancias históricas que llevaron a la creación de un órgano institucional especializado para el diagnóstico, la terapia y la aniquilación de agentes *desviados* al interior de la cristiandad.

El primer factor a considerar en el surgimiento de la Inquisición es el engrandecimiento material de la civilización occidental a partir de la segunda edad feudal —siglo XII— (Bloch, 2011). Interpretado a su vez por Le Goff (1999) como un cambio de orientación colectiva “hacia lo grande”, el periodo histórico posterior al primer milenio estuvo determinado por adelantos en la técnica y la aplicación de nuevos conocimientos que se tradujeron en un mejoramiento general de las condiciones de vida; la rotación de cultivos y uso del hierro en los aperos de labranza permitieron aumentar la superficie de tierra cultivada, variar los tipos de cultivo y aumentar la productividad general de los campos, por

lo que la población europea aumentó de 22.6 millones de habitantes en 950 d.C. hasta 54.5 millones de habitantes en 1348 (Le Goff, 1999: 57).

Aunque muchas ciudades medievales fueron en realidad la continuación de ciudades de la Antigüedad, “las ciudades romanas más importantes desaparecieron o pasaron a un segundo plano en la Edad Media”, por lo que no es menor el papel de “creaciones medievales” como Venecia, Florencia, Génova, Pisa, Milán, París, Brujas, Gante, Londres, Hamburgo y Lübeck (Le Goff, 1999: 66). Asimismo, las ciudades medievales establecieron una relación dialéctica de crecimiento económico con su medio rural inmediato, pues, aunque sólo pudieron surgir de un entorno rural favorable, una vez establecidas, ejercían una atracción poblacional cada vez mayor sobre sus amplios territorios circundantes (Le Goff, 1999: 67).

En las ciudades surgen clases distintas con intereses antagónicos; la aristocracia terrateniente y el clero, por un lado, y los comerciantes y los artesanos, por el otro. Los primeros eran representantes de las fuerzas feudales tradicionales, mientras que los segundos encarnaban las fuerzas del cambio económico y social que, a largo plazo, resultaron vencedoras. El comercio por vía marítima conectó Génova y Venecia con Brujas e Inglaterra (Le Goff, 1999: 69), motivando la expansión vigorosa de la civilización occidental.

Al interior de las ciudades, la élite católica llevó la batuta del desarrollo intelectual, filosófico y artístico de la cristiandad; aunque no por ello de una manera armónica o libre de conflicto. Al contrario, a partir del siglo XII, distintas corrientes de pensamiento lucharon por imponer su interpretación de lo que debían ser tanto la doctrina cristiana, como la vida consagrada al servicio de Dios:

A los adeptos de una espiritualidad donde lo esencial es el servicio divino, el *opus Dei*, en la que la masa de los siervos permite a los monjes quedar libres de obligaciones materiales, se oponen los que abogan por una mística que combine la oración con el trabajo manual practicado por los monjes juntamente con los hermanos conversos y los laicos; a los religiosos imbuidos de una sensibilidad que se alimenta en la magnificencia de las iglesias, en el esplendor de la liturgia, en la pompa de los oficios, se oponen los monjes apasionados por la simplicidad, por las líneas sin adornos (Le Goff, 1999: 73).

Adaptándose a un desarrollo civilizatorio que la había rebasado, la Iglesia pasó de marcar las pautas a la sociedad cristiana en la Alta Edad Media, a seguir su evolución en los siglos XII y XIII. Los franciscanos y los dominicos, fundados a principios del siglo XIII, fueron los órdenes religiosos más importantes de la cristiandad, “su originalidad, su virtud consiste en dirigirse decididamente al medio urbano. Intentan dar respuesta a los problemas nuevos de esta sociedad nueva mediante la predicación, la confesión y el ejemplo” (Le Goff, 1999, 75).

Estos nuevos portadores²⁶ del saber docto se instalaron en las ciudades y cambiaron “sus cátedras conventuales por cátedras universitarias en las que [brillaron] con una luz incomparable. Tomás de Aquino y Buenaventura, maestros en la Universidad de París, son dominico el primero y franciscano el segundo” (Le Goff, 1999, 75). La gran innovación de esta época fue precisamente la creación de “un medio abierto a las ideas que provenían de la erudición y la santidad para iluminar el mundo profano” (Muchembled, 2013: 40).

No obstante, incluso al interior de las órdenes monacales, la Iglesia tuvo que librar una batalla para asegurar su poder frente a los “anarquistas de la vida religiosa”, innovadores que llevaron las enseñanzas cristianas a un purismo inaceptable para la Iglesia del románico barroco; el “desgarramiento” de San Francisco de Asís “atrapado entre su ideal desnaturalizado y su amor apasionado hacia la Iglesia y la ortodoxia”, es un síntoma importante de la existencia de corrientes religiosas contradictorias al interior del catolicismo.

En consecuencia, este periodo también está marcado por el surgimiento de una gran cantidad de movimientos heréticos de diversa índole. En este contexto, la Iglesia se vio en la necesidad de crear una institución especializada que velara por la conservación de la ortodoxia mediante la identificación y la represión de los desafíos heréticos: la Inquisición o Santo Oficio.

Fundada en 1184 con el propósito de combatir a una poderosa herejía asentada en el Sur de Francia —los cátaros—, la Inquisición fue gestionada mayoritariamente por franciscanos y dominicos, lo cual sugiere que estos *portadores* del saber docto no solamente se sentían

²⁶ (Swedberg, 2005: 27).

compelidos a transmitir su conocimiento sino también a impedir cualquier reinterpretación ilícita del mismo. Frente a este monopolio del saber religioso las resistencias fueron considerables.

Las primeras víctimas de la Inquisición fueron los cátaros o albigenses —autodenominados *los perfectos*—. Ellos sostenían una teología maniquea, es decir, concebían dos principios divinos opuestos e igualmente poderosos: el bien y el mal; según el pensamiento cátaro: “El Dios bueno se ve impotente ante el príncipe del mal, ya sea este [...] un dios igual a él o un diablo inferior, pero sublevado con éxito. El mundo terrestre y la materia que lo compone son creaciones del dios malo. La Iglesia católica es una Iglesia del mal” (Le Goff, 1999: 73).

El tercer concilio lateranense en el año 1179 d.C. llegó a las siguientes resoluciones contra los cátaros: “Se fulmina el anatema contra la secta de los cátaros propagada por el sur de Francia, excomunió²⁷ que se extiende también a quienes les den alojamiento o trafiquen con ellos; sus bienes quedan confiscados; quien, siguiendo el consejo de los obispos, tome las armas contra ellos [...] queda bajo la protección eclesiástica” (Jedin, 2011: 61).

Asimismo, la herejía cátara fue especialmente peligrosa para la Iglesia dado el gran poder político y económico que la respaldó: “En 1167 [...] Los albigenses, plenamente organizados como una contraiglesia [...] celebraron un concilio propio en Tolosa, y en ese momento se evidenció el nefasto hecho político de que la mayor parte de los pequeños nobles, que formaban la mayor parte de los guerreros en el centro y sur de Francia [...] apoyaban el nuevo movimiento” (Belloc, 1966: 128).

La Iglesia, ayudada por la nobleza francesa del Norte y por el rey, recurrió a la organización de una campaña militar abierta para la destrucción de los herejes del Sur. La desastrosa derrota de los partidarios de los cátaros en la batalla de Muret en 1213 (Belloc, 1966: 134), seguida de la represión inquisitorial encarnizada para “extirpar los restos de la enfermedad” (Belloc, 1966: 136), determinaron su destrucción final.

²⁷ La excomunió es la sanción definitiva del universo simbólico cristiano, pues implica la expulsión deliberada de un individuo o grupo de individuos, es decir, su desconocimiento como miembros del mundo cristiano por haber cometido una transgresión insalvable de sus estructuras de significados sociales.

Por otro lado, el caso de la herejía valdense es particularmente útil para analizar cómo los ataques conceptuales pueden deformar completamente la imagen de un grupo herético hasta transformarlo en algo monstruoso. Pierre Valdo (1140-1217) fue un rico comerciante francés que terminó por encabezar uno de los más importantes episodios precursores de la Reforma Protestante; alrededor del año 1173 un suceso trágico y repentino le provocó una profunda inquietud sobre la salvación de su alma²⁸.

De manera inesperada, el adinerado comerciante repartió la mitad de sus bienes entre los habitantes pobres de Lyon, tal como Cristo le recomienda a un joven rico en el Nuevo Testamento (Mateo 19:21). Después, financió la traducción de fragmentos de la Biblia del latín a la lengua vernácula y se dedicó a venderlos entre la población para que los habitantes de las urbes pudieran leer la palabra de Dios sin los curas católicos como intermediarios.

Aunque al principio la Iglesia se mostró tolerante con los valdenses o *pobres de Lyon*, llegando incluso a recibirlos en el cuarto concilio de Letrán en 1215 —lo que sugiere que su desafío fue lo suficientemente significativo como para tener que tomarlos en cuenta como interlocutores—, muy pronto la obstinación en sus enseñanzas religiosas les valió la excomunión. A partir de entonces, muchos valdenses murieron en las hogueras. No obstante, Pierre Valdo tuvo la suerte de morir de causas naturales a los 57 años de edad.

Los cargos judiciales formulados contra los valdenses “incluían las más graves infamias sexuales e incluso la utilización diabólica de las cenizas de infantes nacidos de uniones incestuosas” (Muchembled, 2013: 49). Sin embargo, no existe evidencia seria que apoye la veracidad de tales acusaciones. De hecho, al escribir sobre los valdenses, el sacerdote e historiador H. Jedin no hace mención alguna de conductas antropófagas o incestuosas:

Se presentó en el concilio una delegación de los pobres de Lyon, adeptos del comerciante Pedro Valdo, que presentaron su traducción de la Biblia y solicitaron la aprobación de sus predicaciones seculares. Fueron despedidos con una negativa

²⁸ Infortunadamente, ni siquiera un especialista como Le Goff concede mucho espacio al iniciador del movimiento valdense: “Hacia el 1170, Pierre Valdo, comerciante de Lyon, y sus discípulos, los pobres de Lyon a quienes se llamará valdenses, llevan tan lejos su crítica a la Iglesia que acaban siendo expulsados de ella” (1999: 69).

aunque sin condena. Más tarde, este movimiento de pobres, nacido de las mejores intenciones, se convirtió en una secta peligrosa y subversiva [...] en la herejía (la Iglesia) no sólo ve un error en materia de fe, sino un atentado contra la Iglesia y contra la sociedad: no sólo se condena la doctrina, sino que se extermina también a los promotores (2011: 61-62).

Los valdenses fueron objeto de una demonización sin precedentes, nunca antes la herejía religiosa había sido tan fuertemente identificada con “una realidad diabólica [...] una realidad negativa, caótica, destructiva de todo aquel o aquello que lo habite, el reino de monstruosidades demoniacas” (Berger, 2006: 66). La propia imagen de la brujería satánica fue construida sobre los juicios de los herejes valdenses. A partir de 1428, el término valdense, que simplemente designaba a la herejía, pasó a referirse a la acusación de brujería (Muchembled, 2013: 52).

En la primera mitad del siglo XV, la demonología se instauró oficialmente como un cuerpo de conocimiento especializado y sistematizado. En 1437, Johannes Nider, dominico alemán, escribieron el *Formicarius*, obra en la que encuentran las primeras descripciones de rituales satánicos o aquelarres celebrados por brujas y brujos durante la noche en lugares apartados (Ginzburg, 1991: 70); en 1487, Jacobus Sprenger y Heinrich Institoris, también dominicos alemanes, escribieron el *Malleus Maleficarum*, obra cumbre de la demonología que contiene una erudita discusión teológica sobre la realidad de los poderes del diablo y las brujas, una detallada descripción de sus rituales y maleficios y una última parte dedicada a instruir a los jueces sobre el modo más efectivo de conducir un proceso por brujería.

Pero el papel de la élite cultural en la construcción de la brujería satánica es sólo la mitad del enigma, el cuadro no estará completo hasta incluir a la cultura popular y determinar la relación dialéctica entablada entre ambas tradiciones. A pesar de la pretendida unidad de pensamiento religioso deseada por la élite cristiana, las prácticas religiosas del grueso de la población se nutrían de un sustrato pagano muy antiguo. Bajo la embestida evangelizadora del cristianismo, las “supersticiones” de las masas evidentemente no llegan a desaparecer abruptamente bajo este impacto, pero pierden, poco a poco, su carácter de sistema mágico explicativo del mundo para subsistir de una manera dispersa como residuos o vestigios

sobre la superficie de un océano cristiano que recubre las plataformas sumergidas” (2013: 48).

La cultura popular de la Edad Media, deriva precisamente de un gran número de supervivencias desarraigadas de sistemas de creencias religiosas cuya unidad ha sido quebrantada, ya sea por la evolución y descomposición natural del mismo o por una violenta penetración cultural que trastoca sus cimientos. Esto es a lo que Durkheim (2007: 40) se refiere por “fenómenos religiosos que no pertenecen a ninguna religión determinada”; ese es el caótico trasfondo de la religiosidad popular y el folclore de la Edad Media.

La ortodoxia religiosa y la brujería satánica probablemente carecían de importancia para la mayor parte de las personas no involucradas en los complejos debates de la élite cultural, incluso es probable que no tuviesen nociones conceptuales precisas de éstos. No obstante, ignorar el desarrollo de las elaboraciones teóricas de la élite no implica ser inmune a su influencia; en palabras de Marc Bloch: “para experimentar la influencia de un pensamiento ¿fue jamás necesario participar en sus más elevadas creaciones?” (2011: 129). Y lo mismo aplica a esas “elevadas creaciones”, pues ¿acaso los mercaderes de ideas han sido capaces de permanecer inmunes a los vaivenes del mundo del hombre común, a las vicisitudes de ese mundo que los antecede y que existe con independencia de sus mercancías intangibles?

En *La historia nocturna*, Carlo Ginzburg reconoce “en el estereotipo del aquelarre una ‘formación cultural de compromiso’: el resultado híbrido de un conflicto entre cultura folclórica y cultura docta” (1991: 22), lo que resulta especialmente cierto al considerar que, pese a las diferencias en el lenguaje y los contenidos específicos de los conceptos, la brujería satánica fue capaz de suscitar un profundo temor entre amplios sectores sociales a partir de 1580 d.C. y desencadenar cacerías masivas de brujas en entornos en los que probablemente sólo una élite reducida contaba con una instrucción demonológica de calidad variable.

Por otro lado, la herejía religiosa, limitada principalmente al plano de las ideas, no era fácilmente identificable por los hombres comunes —los largos interrogatorios de los sospechosos de herejía, sugieren que tampoco era fácil para las autoridades determinar la

culpabilidad o inocencia de los acusados—, pero ello no implica que éstos carecieran de personajes marginales a los que temer; el modelo de la secta de brujas satánicas escondidas dentro de la sociedad, propagando enfermedad y muerte a través de maleficios, debe mucho a las supuestas conspiraciones del siglo XIV entre leprosos, judíos y musulmanes.

En el año 1321 un leproso fue descubierto vertiendo extraños polvos en un pozo. Cuando lo interrogaron, confesó ser parte de una gran conjura que incluía a judíos y musulmanes. El objetivo de dicha conjura era envenenar pozos y fuentes de agua para matar o hacer enfermar a todos los individuos sanos: “Este proyecto criminal había sido acogido con gran aprobación y comunicado a los leprosos de varias provincias, junto con la promesa de reinos, principados y condados que quedarían vacantes a raíz de la muerte o enfermedad de los sanos” (Ginzburg, 1991:44).

Más allá del terror que suscitaba el contagio de la lepra o de la “lúcida determinación de una clase mercantil agresiva, deseosa de deshacerse rápidamente de una competencia [la de los judíos] considerada entonces como insoportable” (Ginzburg, 1991: 45), los crímenes atribuidos a leprosos, judíos y musulmanes expresan el temor colectivo de la sociedad europea de finales del medioevo a una compleja conjura tramada con premeditación e inteligencia por los desviados.

Entre herejes de diversa índole, judíos, leprosos y musulmanes las diferencias eran mayúsculas; los primeros eran perseguidos por la élite en nombre de la ortodoxia, mientras que el resto era rechazado por los hombres comunes por razones que van desde la competencia comercial —en el caso de los judíos— hasta el contagio de una enfermedad —los leprosos—. Sin embargo, al designarlos indistintamente como agentes diabólicos, los europeos fueron capaces de trascender diferencias de clase e instrucción para identificarse a sí mismos como individuos pertenecientes al mismo mundo social, es decir, como cristianos, en contraposición con los agentes del diablo. De esta manera, el recurso conceptual de lo diabólico tuvo un efecto benéfico para la unidad del universo simbólico cristiano.

2.2 Mecanismos de distribución social del conocimiento

Como he indicado en páginas anteriores, la fuerza de un concepto radica en la mayor o menor cantidad de personas que lo comparten y lo usan para realizar un esfuerzo física e intelectualmente coordinado sobre la realidad; este apartado analiza los medios a través de los cuales el concepto de lo diabólico fue *universalizado*, así como los alcances y los límites de dicha *universalización*.

El presupuesto teórico del cual parto en este análisis es que “en la vida cotidiana el conocimiento aparece distribuido socialmente, [es decir, que] diferentes individuos y tipos de individuos lo poseen en grados diferentes” (Berger y Luckmann, 2012: 63). Por lo tanto, no todos los miembros de una sociedad comparten las mismas representaciones culturales ni las experimentan con la misma intensidad o viveza.

Alfred Schütz (1999), explica que el mundo social no es completamente comprensible para ningún individuo, pues todos aceptamos distintos sectores del mundo social como incuestionablemente presupuestos. De esta manera, los diferentes aspectos que conforman el mundo social nos interesan o nos resultan indiferentes dependiendo de nuestros intereses prácticos específicos; todos somos expertos, hombres comunes y ciudadanos bien informados al mismo tiempo, pues poseemos distintos tipos de conocimiento en diversos grados.

El tipo de conocimiento designado como *alta cultura* se encuentra comúnmente relacionado con los estratos sociales encargados de la producción de legitimaciones teóricas y con los grupos de individuos cuyo nivel de riqueza puede procurarles suficiente tiempo libre como para dedicarse a adquirir *capital cultural*. Los estratos sociales privilegiados usualmente cuentan con representaciones más precisas e intensas de este tipo conocimiento en comparación con los estratos menos favorecidos, ocupados la mayor parte del tiempo en quehaceres de tipo pragmático.

Muchembled describe el sistema de la representación imaginaria colectiva como “un bosque surcado de canales invisibles que irrigan el mismo contenido, pero no ofrecen la misma cantidad ni exactamente la misma calidad de ideas y emociones a todos aquellos a quienes comunican, después de pasar por muchos filtros. [Existen además] contraculturas que niegan o tergiversan los mismos mensajes” (2013: 11).

Una de las mayores dificultades de este análisis radica en la deformación potencial a la que los conceptos están expuestos en el proceso de su transmisión. Esta característica del conocimiento, sumada a la escasez de fuentes que recogen el testimonio de la mentalidad de los estratos populares, limita este estudio a la identificación de los medios a través de los cuales se dieron a conocer las lecciones religiosas relativas al diablo a finales de la Edad Media.

a) La palabra hablada y la palabra escrita

Aunque la importancia de la palabra hablada en la vida social de la Edad Media fue disminuyendo conforme la civilización occidental recurría al carácter duradero del papel y la tinta, la tradición oral nunca dejó de ser utilizada por los estratos populares para transmitir sus saberes a las nuevas generaciones. A pesar del vacío relacional tradicionalmente concebido entre la cultura de la élite religiosa y la cultura popular, Bloch (2007) identificó evidencias de contacto entre una y otra en un género de literatura con un amplio potencial de distribución social: los cantares de gesta.

Los cantares de gesta, aparecidos en papel a partir del siglo XII, son relatos poéticos sobre las hazañas guerreras de héroes medievales; estos relatos eran recitados tanto en las cortes de los reyes, como en las plazas públicas ante audiencias de todos los niveles sociales por poetas viajeros llamados *juglares*. En las historias de héroes como *Beowulf*, *El Cid Campeador* y *Roldán*, la leyenda y la realidad histórica se encuentran confusamente mezcladas, tanto así que Bloch se pregunta “¿por qué estos datos se transmiten de forma tan extrañamente desnaturalizada? O más bien [...] ¿cómo explicar que el buen grano les llegase mezclado con tantos errores e invenciones?” (2007: 115).

Para este historiador, la respuesta está en una inconfundible *huella monacal* en los cantares: “los religiosos en general, naturalmente inclinados a propagar la gloria de sus casas y de las reliquias que constituían sus mejores tesoros, no eran hombres que desconociesen en los juglares, habituados a declamar en la plaza pública tanto los cantos más profanos como los relatos piadosos de la hagiografía, una fuerza propagandística casi sin igual” (Bloch, 2011: 116).

¿Acaso no resulta posible que estos mismos juglares hubiesen recibido y luego transmitido algunas lecciones religiosas relativas al diablo, tal como era pensado por los monjes? Desde luego, es esta una especulación demasiado oscura, no obstante, tampoco puede ser descartada definitivamente: “¿cómo no reconocer, en el miedo al infierno, uno de los grandes hechos sociales de la época?” (Bloch, 2011: 108).

De la cuna a la tumba, el hombre medieval se encontraba abrumado por la influencia de innumerables seres sobrenaturales. Sometido a un espionaje espiritual ininterrumpido, cada hombre “tiene su ángel, y la tierra de la Edad Media está ocupada por una doble población: los hombres y sus compañeros celestes, o más bien por una triple población, porque a la pareja del hombre y del ángel hay que añadir el mundo de los demonios siempre al acecho” (Le Goff, 1999: 141).

Afortunadamente, el análisis de la palabra escrita despierta menos objeciones de método y se presta a una especulación considerablemente más racional. A fines del siglo XIV y principios del XV, dos corrientes opuestas de pensamiento trataban de imponer sus definiciones respectivas sobre la creencia en el diablo: la primera, consideraba que la brujería y todas las imágenes asociadas a ésta, eran meras alucinaciones que no tenían lugar en la realidad sino en el cerebro perturbado de mujeres supersticiosas, no obstante, se admitía que dichas ensoñaciones eran provocadas por influencia del diablo; la segunda, afirmaba la realidad objetiva de la brujería, el pacto con el diablo, el vuelo sobre el lomo de animales o palos de escoba y las reuniones nocturnas de brujas —aquelarres— en las que rendían culto al diablo en persona.

En 1459, en Arrás, Francia, tuvo lugar un célebre juicio por brujería *valdense* (Muchembled, 2013: 54-57); un ermitaño acusado de brujería, denunció bajo tortura a dos cómplices, una mujer y un hombre llamado Jean Tannoye, quien a su vez denunció a otras tres mujeres. Tras la ejecución de los acusados, las investigaciones continuaron y llevaron al arresto de tres ricos personajes, uno de ellos caballero y otro miembro de una de las familias más poderosas e influyentes. Los burgueses huyeron apresuradamente de la ciudad, la cual “llegó a tener, por obra de las persecuciones, tan mala fama que no se quería hospedar ni conceder créditos a sus comerciantes, por temor a que fuesen acaso el día de

mañana acusados de hechicería y perdiesen por confiscación todos sus bienes” (Huizinga, 1990: 349).

No obstante, la opinión pública estaba dividida, unos consideraban que las monstruosas acusaciones contra los hechiceros *valdenses* —pacto con el diablo, infanticidio, incesto, profanación, etc. — eran genuinas, pero otros veían un reprobable engaño; el propio obispo de Arrás se expresó del proceso como “una cosa inventada por algunas personas malvadas” (Huizinga, 1990: 349). Cuando el prior de Notre-Dame, uno de los perseguidores más encarnizados, sufrió un ataque de locura “algunos lo atribuyeron a un maleficio lanzado por los valdenses, mientras que otros dijeron, por el contrario, que se trataba de un castigo divino” (Muchembled, 2013: 56).

El propio duque, Felipe *el Bueno* (1396-1467), era poco propenso a la superstición y fue su intervención directa, respaldada por la Facultad de Lovaina, la que puso fin a los procesos en Arrás (Huizinga, 1990: 349). Sin embargo, esta corriente de pensamiento con tintes racionalistas retrocedió ante la corriente más oscura del pensamiento demonológico que veía en la brujería una realidad objetiva.

En 1484, el papa Inocencio VIII emitió la bula *Summis desiderantes affectibus*, en la que se reconoció institucionalmente la existencia de seres desviados que se habían entregado voluntariamente al diablo y que, por medio de encantamientos malignos, causaban graves daños a hombres, mujeres, niños, animales y frutos de la tierra:

Hace poco que ha llegado hasta nuestros oídos, no sin causarnos gran dolor, que en algunas regiones de la Germania superior e igualmente en las provincias, ciudades, territorios, distritos y diócesis de Maguncia, Colonia, Tréveris, Salzburgo y Bremen, muchas personas de ambos sexos, olvidando su propia salvación, y desviándose de la fe católica, se han entregado a los demonios íncubos y súcubos, y mediante encantamientos. Conjuros y otras infamias supersticiosas y excesos mágicos [...] Afligen y torturan a los hombres y mujeres, los animales de carga, los rebaños de ganado menor y mayor, con males y tormentos crueles internos y externos. Impiden fecundar a estos mismos hombres y concebir a estas mismas mujeres [...] Y reniegan de la fe misma que recibieron con el bautismo con una fe sacrílega. No temen cometer ni perpetrar un gran número de otros crímenes y sacrilegios infames por instigación del enemigo del género humano, para poner en peligro sus almas, ofender a la divina majestad y dar escándalo y pernicioso ejemplo a muchos

Asimismo, la bula papal daba poderes especiales a los inquisidores alemanes Heinrich Institoris y Jacobus Sprenger, ambos dominicos, para combatir a los supuestos brujos y brujas. Tres años más tarde, en 1487, Institoris y Sprenger publicaron el tratado de demonología más completo y más famoso de la historia: el *Malleus Maleficarum* o *Martillo de las brujas*. En dicho tratado, los inquisidores alemanes no dejan lugar a dudas sobre su opinión respecto de aquellos que sostienen que la brujería es una simple fantasía:

Aquellos que sostienen que no hay ningún maleficio en el mundo, más que en la opinión de los hombres, no creen que hay demonios más que en el sentir del vulgo. De igual forma que los temores en que el hombre cae son interpretados como imputables al demonio en su juicio; porque también partiendo de una imaginación vehemente aparecen figuras a los sentidos, semejantes a como el hombre las piensa, y por ello se cree ver demonios e incluso brujos. Empero estas cosas repudian a la verdadera fe, en virtud de la cual creemos que los ángeles cayeron del cielo y que, por tanto, existen los demonios (Institoris y Sprenger, 2013: 37).

La invención de la imprenta, permitió una distribución social del conocimiento “imposible de esperar en la época de los manuscritos”; Muchembled indica que la obra conoció al menos 15 ediciones hasta 1520 y calcula un total de 20 000 copias en circulación en Francia y el Sacro Imperio antes de la Reforma (2013: 59).

La importancia sociológica del *Martillo de las brujas*, radica en su función *terapéutica*. La *terapia* es el primer mecanismo conceptual para el mantenimiento de universos simbólicos, su función es dar cuenta de las definiciones *desviadas* de la realidad, para lo cual requiere “una teoría de la desviación, un aparato para diagnósticos y un sistema conceptual para la ‘cura de almas’” (Berger y Luckmann, 2012: 143).

Es una notable coincidencia que el *Malleus Maleficarum* esté conformado por tres partes que corresponden a los componentes conceptuales del mecanismo de *terapia*; “Primera parte del Martillo de las brujas, que contiene tres aspectos que coinciden en el maleficio: el demonio, el brujo y la permisión divina” —teoría de la desviación—, “Segunda parte del Martillo de las brujas, que trata de la forma de inferir maleficios y de luchar felizmente contra ellos” —aparato de diagnóstico— y

“Tercera parte, que comprende veinticinco cuestiones pertinentes a la actuación judicial, tanto en el fuero eclesiástico como en el civil, contra los brujos y demás mujeres. En ella se muestra de forma elocuente la regla para iniciar el proceso judicial y pronunciar sentencia” —sistema conceptual para la ‘cura de almas’—.

No obstante el éxito alcanzado por el *Malleus Maleficarum*, su complejidad y extensión limitaban su distribución social a estratos altos y medios; fueron otros libros los que llevaron las lecciones religiosas relativas al diablo a sectores más numerosos. Los *Ars Moriendi* —arte del bien morir— eran manuales para tener una buena muerte cristiana y fueron escritos en lenguas vernáculas para “instrucción e doctrina de las personas carecientes de letras latinas, las cuales non es razón que sean excluidas de tanto fructo e tan necesario”²⁹.

Con motivo de las resoluciones alcanzadas por el Concilio de Constanza en 1413, entre las cuales estaba “dar mayor énfasis a una vida cristiana más devota”, un monje dominico escribió el *Ars Moriendi* entre 1414 y 1418. La obra es “un diálogo entre el diablo que trata de tentar a *Moriens* [el moribundo] con palabras e imágenes, y un ángel que le inspira a resistir y ser firme en sus creencias” (Gago, 1999: 29).

En términos sociológicos, los *Ars Moriendi* son compendios de legitimaciones sobre la muerte; en tanto la muerte “plantea la amenaza más terrible a las realidades establecidas de la vida cotidiana [toda legitimación sobre ésta tiene por función proveer] al individuo de una receta para una ‘muerte correcta’” (Berger y Luckmann, 2012: 129). Actualmente se conservan 234 manuscritos y 21 ediciones xilográficas impresas, de las cuales 126 están escritas en latín, 75 en alemán, 11 en inglés, 10 en francés, 9 en italiano, 1 en provenzal, 1 en catalán y 1 sin identificación de lengua (Gago, 1999: 31); todo lo cual sugiere una gran popularidad de los *Ars Moriendi* en toda Europa.

²⁹ Tomado del estudio de Gago (1999) sobre el *Ars Moriendi* de la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial.

Se trataba de libros altamente didácticos que se apoyaban en imágenes para instruir al moribundo; el diablo trataría de conseguir su condenación mediante cinco tentaciones —duda contra la fe, desesperación, impaciencia, vanagloria y avaricia—, las cuales *Moriens* debería superar mediante cinco inspiraciones divinas —fe, esperanza, caridad, humildad y renuncia a los bienes materiales— (Gago, 1999: 40).



Ars Moriendi, (1479-1484) Tentación a la impaciencia; en esta xilografía, el diablo provoca un arrebato de enojo a un moribundo sufriente, quien arroja la mesa y agrede al médico que se propone atenderlo.



Ars Moriendi, (1479-1484) Inspiración a la paciencia; en esta xilografía, un ángel reconforta al moribundo, mostrándole ejemplos de mártires que soportaron pacientemente sus tormentos.

La muerte era un evento multitudinario en la Edad Media, uno moría rodeado no sólo de familiares y amigos, sino también de ángeles, mártires, santos y demonios; si uno era capaz de enfrentar la muerte superando las tentaciones diabólicas, recibiría la recompensa de la vida eterna, pero si, por el contrario, cedía a la desesperación, sería ineludiblemente condenado a las llamas del infierno.

Por otro lado, una peculiar literatura floreció en Alemania en tiempo de consolidación de la Reforma; los *Teufelsbücher* (libros del diablo) eran historias cortas cuyo “objetivo

declarado era proporcionar enseñanzas sobre el diablo a los cristianos en general, pero también a los pastores y a los letrados” (Muchembled, 2013: 136). La distribución social de los *Teufelsbücher* se limitó a las clases medias y altas de la sociedad, pero éstos gozaron de una gran popularidad.

Es notable que la mayor parte de los *Teufelsbücher* fueran escritos por pastores luteranos, “autores de 32 de los 39 libros, con el propósito de denunciar los vicios y pecados de su tiempo y de advertir a los hombres contra la práctica de supersticiones, la magia o la brujería” (Muchembled, 2013: 137). Asimismo, a cada pecado correspondía un diablo específico; había diablos de la envidia, de la moda, de la danza, del adulterio, de la glotonería, etc.

b) La expresión plástica medieval

Incluso a finales de la Edad Media, la mayor parte de la población era analfabeta, por lo que la palabra escrita estaba limitada a los sectores sociales medios y altos. Aunque es posible que un buen número de analfabetos piadosos se hiciesen leer pequeños libros con lecciones religiosas (Julia, 2004: 467), el medio predilecto para la distribución social del conocimiento siguió siendo la imagen.

A mediados del siglo XII, Luis VII, rey de Francia, partió a la segunda cruzada y dejó a su confidente y consejero, el abad Suger de Saint-Denis, como administrador del reino (Toman, 2012: 8). Para compensar el escaso poder real de la monarquía, el abad Suger se dedicó a aumentar el prestigio espiritual del monarca a través de la invención de un nuevo estilo arquitectónico: el gótico.

Existen diversas interpretaciones sobre el sentido de la arquitectura de las catedrales góticas; Duby (2005) considera que la teología cristológica de del abad Suger es la clave para comprender el sentido del gótico; en la misma línea filosófica-teológica se encuentra von Simson (1956), quien propone una interpretación basada en la concepción del espacio material de la catedral como vía de acceso a una experiencia espiritual; no obstante, Biding (1995) postula una relación dialéctica entre los factores materiales —crecimiento económico de las ciudades— y espirituales —desarrollo de la filosofía escolástica—.

Aunque la interpretación de Biding es más cercana a las teorías de las ciencias sociales, no da cuenta del papel de la arquitectura gótica en la distribución social del conocimiento: “La iconografía de las catedrales es la expresión de la cultura urbana: la vida activa y la contemplativa buscan en él un equilibrio estable, las corporaciones adornan la iglesia con vidrieras y en ellas se despliega todo el saber escolástico” (Le Goff, 1999: 71).

El desarrollo acelerado del comercio dio gran impulso al crecimiento de las ciudades europeas y transformó las relaciones sociales de producción. Durante la primera edad feudal —siglos IX-XI—, la economía monetaria tenía un papel muy reducido; la anarquía de las acuñaciones, las falsificaciones, la poca circulación de monedas de oro y las variaciones en la calidad de las aleaciones, imposibilitaban el desarrollo de la economía basada en la compra-venta y reducían al extremo el papel social del salario (Bloch, 2007: 90).

En estas condiciones, los grandes señores tenían dos alternativas para hacerse de un grupo de seguidores armados: “tomar al hombre en la propia casa, alimentarlo y vestirlo [...] o bien, cederle, en compensación por su trabajo, una tierra que, por explotación directa o bajo la forma de censos pagados por los cultivadores del suelo, le permitiese proveer por sí mismo a su propia manutención” (Bloch, 2007: 90). Este sistema económico se basaba en promesas de hacer, no de pagar, y mantenía a los hombres estrechamente unidos por vínculos de lealtad y confianza.

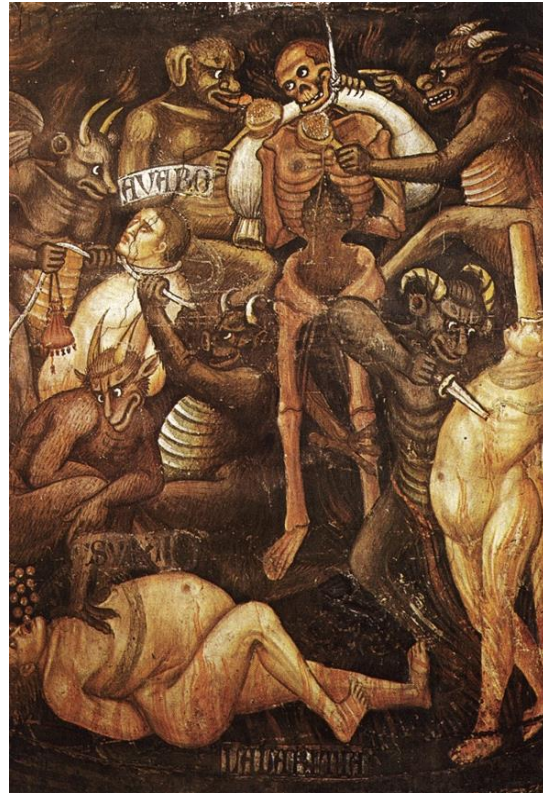
Sin embargo, la rápida evolución económica de fines del siglo XI tuvo un fuerte impacto sobre los valores sociales de la sociedad feudal; la clase de los comerciantes adquirió una enorme importancia en las ciudades: “Fundadas en un régimen económico en el que sólo tenían un lugar mediocre, no era para esta gente para la que se constituyó la armazón jurídica de la edad precedente. Sus exigencias prácticas y su mentalidad tenían que introducir en ella un fermento nuevo” (Bloch, 2007: 93).

Los comerciantes, en tanto principales representantes de la economía monetaria que estaba revolucionando la sociedad, fueron vistos como individuos inmorales cuyas prácticas sustituían la confianza por el dinero (McLean, 2012: 262). La riqueza material de

comerciantes y usureros fue prontamente asociada con el diablo, por medio de la expresión plástica:



El diablo y el usurero, figuras de las archivoltas del portal sur de la catedral de Chartres, 1210-1215. En esta imagen, el diablo sostiene la mano del usurero, que a su vez sostiene una bolsa de oro.



Taddeo di Bartolo, *diablo y usurero*. Detalle de un fresco del Juicio Final, 1393, San Gimignano, colegiata. En esta imagen, un diablo defeca monedas de oro en la boca de un usurero.

El Juicio Final fue uno de los temas más populares representados en los tímpanos de las catedrales y abadías góticas; entre las principales, se cuentan la abadía de Moissac (1120-1135), en la catedral de Chartres (1210-1215), en la catedral de Notre-Dame (1200), en la abadía de Conques (siglo XI) y en la catedral de Autun (1146): “la traducción visual de un espléndido texto [las Revelaciones de San Juan o *Apocalipsis*] en términos visionarios (más allá de la promesa de gloria final con la que termina) introdujo el miedo del fin en la imaginación medieval” (Eco, 2011: 78).



Detalle de la catedral de Chartres, 1210-1215. Los aterrizados condenados entran caminando a la boca del infierno; los ángeles observan la severa justicia divina.

Asimismo, la periodización agustiniana dividía el tiempo universal en seis edades que semejaban las seis edades del hombre (*infantia*, *pueritas*, *adolescentia*, *juventus*, *gravitas* y *senectus*). San Agustín (354-430 d.C.) consideraba que su época correspondía precisamente a la *senectus*; es por ello que el pensamiento medieval está permeado por un agobiante pesimismo (Le Goff, 2016: 17).



Detalle de la catedral de Notre-Dame, 1200. El Arcángel Miguel y el diablo pesan las almas de la humanidad; los salvos levantan la vista al cielo, los condenados son llevados encadenados al infierno.



Detalle de la abadía de Conques, Francia, siglo XI. Un ejército de demonios administra crueles tormentos a los pecadores que condenaron su alma.

El viejo mundo se acercaba inevitablemente a su fin, el Apocalipsis era inminente y los síntomas de la decrepitud universal le parecían claros a quienes sabían buscarlos. A pesar de que no se contaba con un método exacto para la medición del tiempo y de que la mayor parte de los hombres y mujeres no sabían con exactitud en qué año vivían, “raramente la imagen de la catástrofe final se aferró de manera tan fuerte a las conciencias. Se meditaba sobre ella; se computaban los síntomas precursores” (Bloch, 2011: 106).



Detalle de la Abadía de Autun, Francia, 1146. El mismo motivo presente en Notre Dame, es posible que la inspiración para éste último proviniera del modelo de Autun, el cual lo antecede por cincuenta años y presenta un estilo más rudimentario.

En Italia, los púlpitos del baptisterio de Pisa y la catedral de Siena eran deliberadamente visuales para complementar una predicación franciscana “muy dada a la ilustración con imágenes” (Geese, 2012: 322). Todos los objetos sacros del cristianismo contenían símbolos que buscaban transmitir un mensaje religioso, de ahí que el término “ornamental” sea inadecuado para describir la función de la escultura gótica: “Todo cuanto perteneciera a

la Iglesia tenía su función específica y debía responder a una idea concreta relacionada con el adoctrinamiento de la fe” (Gombrich, 2012: 176).



Nicolás Pisano, *púlpito para el baptisterio de Pisa*, Italia, 1260. La predicción de los sacerdotes recibía un apoyo didáctico gracias a la expresión plástica. Este púlpito es una perfecta síntesis de la técnica artística, la teología y la enseñanza de doctrina.

En la portada central de la fachada occidental de la Catedral de Orvieto, Italia, la representación plástica de los cuerpos humanos en el infierno es particularmente realista y anatómicamente detallada; esto obedece a la concepción cristiana del cuerpo como algo “perteneiente al reino del mal [...] Las tentaciones y placeres del cuerpo suponen un peligro para el cristiano, pues le impiden avanzar en su camino hacia el paraíso (Geese, 2012: 328).”



Lorenzo Maitini, catedral de Orvieto, portada central de la fachada occidental, 1310-1330, detalle de la representación del infierno en el cuarto contrafuerte.

Hoy en día aún se conservan los aterradores frescos pintados en 1396 por Taddeo di Bartolo en las paredes de la iglesia de San Gimignano en la Toscana (Muchembled, 2013: 35), los cuales representan una escena infernal en cuyo centro se aprecia un demonio gigantesco que devora a sus víctimas, rodeado de otros demonios menores que administran horribles castigos a avaros, gulosos, adúlteras, soberbios y demás pecadores. El mismo tema, en el mismo formato, se encuentra presente en los frescos pintados en 1410 por Giovanni da Modena en la basílica de San Petronio en Bolonia.



Taddeo di Bartolo, San Gimignano, 1396 *L'inferno*. Este fresco medieval representa a Satanás como un ser monstruoso de tres cabezas que devora y defeca las almas de los condenados.



Giovanni da Modena, catedral de Bolonia 1410, *L'inferno*. Este fresco, mejor conservado que la obra de di Bartolo, versa sobre el mismo tema del castigo ultraterreno a manos del diablo.

La similitud de ambas obras es verdaderamente notable, lo cual sugiere que da Modena vio el trabajo de di Bartolo y lo reprodujo años más tarde en Bolonia, o que ambos se inspiraron en una fuente común. Sin embargo, ambas explicaciones tienen cierto grado de verdad; la representación del diablo de di Bartolo, está basada en la descripción que Dante hace de Satán en *La Divina Comedia*, publicada 89 años antes de que el pintor italiano adornara los muros de San Gimignano:

Salía el soberano del dolor fuera de la helada superficie, desde la mitad del pecho; y más proporción guardo yo con un gigante, que los gigantes con el tamaño de sus brazos [...] ¡Qué maravilla fue para mí ver que tenía tres rostros en su cabeza! [...] Salían debajo de cada uno de ellos [los rostros laterales] dos grandes alas, proporcionadas a semejante monstruo [...] Con los dientes de cada boca trituraba a un condenado a modo de agramadera, de suerte que había tres sometidos a aquel suplicio (Dante, *Infierno*, canto XXXIV)

La obra de di Bartolo sugiere que el autor conoció los versos de Dante de primera mano y que trató de ser lo más fiel posible a la descripción del poeta; un monstruo gigantesco con dos alas y tres rostros, cada uno devorando un alma. A pesar de las semejanzas entre ambos frescos, da Modena omite estos rasgos específicos, tal vez porque los desconocía o para darle un aire de originalidad a su obra.

Un pequeño detalle de la obra de Giovanni da Modena arroja luz sobre el mensaje específico que la Iglesia buscaba transmitir acerca del diablo. Aunque poderoso y aterrador, Satanás se encuentra encadenado, sometido al poder divino, el cual le otorga un estrecho margen de acción que no puede exceder. De esta manera, el cristianismo concilia su inflexible sistema teológico con la influencia maniquea de la que nunca se ha visto libre: si bien hay un enfrentamiento cósmico entre las fuerzas del bien y el mal, el diablo no es tan poderoso como Dios y no tiene esperanzas de derrotarlo, más bien, el diablo es a Dios como el verdugo es al rey, un instrumento punitivo que sólo puede actuar de acuerdo a los designios de la autoridad.

¿Qué efecto pudieron haber provocado estas aterradoras imágenes, de un género nunca antes visto, en los espíritus sencillos de la época? Un poeta francés del siglo XV, François Villon, escribió los siguientes versos pensando en su madre, y han sido considerados dignos de crédito tanto por Gombrich, (2012: 177) como por Huizinga (1990: 235):

Soy una mujer, vieja y pobre, ignorante de todo; no puedo leer; en la iglesia de mi pueblo me muestran un Paraíso pintado, con arpas, y un Infierno en el que hierven las almas de los condenados; uno me alegra, me horroriza el otro.

Las representaciones iconográficas de Dios y el diablo a finales de la Edad Media, constituían un efectivo método para explicarle al hombre común las legitimaciones sociales más complejas, traduciendo conceptos sumamente abstractos, propios de una zona limitada

de significado³⁰, por medio de imágenes y lecciones que se dirigían al orden de realidad más importante. En otras palabras, las imágenes de Dios y el diablo ayudaban al hombre común a comprender tanto el sentido subjetivo de su mundo social, como la normatividad objetiva que lo sustentaba.

No obstante, uno de los mayores inconvenientes de la representación plástica de temas religiosos, es la incapacidad de los espíritus sencillos para hacer “distinciones cualitativas entre la naturaleza y el grado de santidad de los distintos elementos de la misma fe” (Huizinga, 1990: 234). Por sí mismas, las imágenes indicaban a los fieles en qué debían creer, pero no podían orientarlos en el mar de sutilezas teológicas que constituían la ortodoxia católica.

Un fenómeno religioso muy peculiar tuvo lugar a finales de la Edad Media; la vida cotidiana estaba tan permeada por la religión, que la distinción conceptual entre las cosas sagradas y las cosas profanas peligraba constantemente. La “atomización del milagro” de Huizinga (1990: 221), no es otra cosa que el “carácter contagioso” de los principios sagrados que Durkheim identifica en *Las formas elementales de la vida religiosa* (2007: 331).

Mención aparte merecen las obras de Hieronymus Bosch, ya que, siendo uno de los más grandes maestros de la pintura flamenca, sus obras no fueron vistas por las multitudes de las ciudades que atendían a misa y probablemente tampoco fueron vistas por ningún campesino. Su clientela predilecta eran los estratos urbanos superiores de Bois-le-Duc (Muchembled, 2013: 44).

Sin embargo, las pinturas del maestro flamenco son sintomáticas del creciente interés de las élites de las ciudades y las cortes por la demonología. Muchembled cree incluso haber reconocido influencias del *Formicarius* (1434) y el *Martillo de las brujas* (1487) en la *Tentación de San Antonio* (1501): “la importancia estas obras [...] fue la de poner en

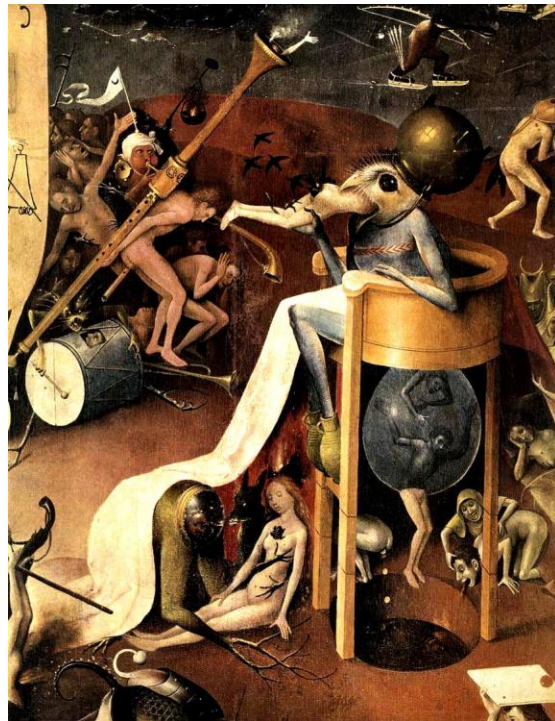
³⁰ Berger y Luckmann explican que existen diferentes órdenes de realidad con los cuales nos relacionamos de maneras específicas. El orden más importante es la realidad de la vida cotidiana, pues “se impone sobre la conciencia de manera masiva, urgente e intensa en el más alto grado” (2012: 37). Alrededor de ella se organizan las zonas limitadas de significado, es decir, órdenes de realidad que no carecen existencia objetiva y que sólo adquieren sentido a partir de su relación con la realidad de la vida cotidiana (sueños, arte, religión, teoría, etc.).

imágenes los conceptos complejos y dar a la idea demoniaca una fuerte dimensión humana (2013: 72).

El pecado y el castigo son dos de los temas principales en la obra de Hieronymus Bosch, quien nos legó al menos tres fantásticas representaciones del infierno en *La mesa de los pecados capitales* (1485), *El jardín de las delicias* (1515) y *El carro del heno* (1500). Umberto Eco (2011: 102) ve en el maestro flamenco a un hombre de espíritu conservador, y considera que su obra tiene una función alegórica y moralizante.



El Bosco, El infierno, detalle de: La mesa de los pecados capitales. 1485. Madrid, Museo del Prado.



El Bosco, El infierno, detalle de El jardín de las delicias. 1515. Madrid, Museo del Prado.

Capítulo 3. Conflicto de poder entre ideación teórica y acción social

El periodo comprendido entre principios del siglo XVI y finales del XVII constituye el apogeo del diablo en la sociedad occidental; es además la época de la división religiosa, los terrores espirituales y la cacería de brujas. En este periodo la reflexión demonológica no sólo alcanzó su fase de mayor sofisticación teórica sino también una gran distribución

social entre las capas profundas de la sociedad, a pesar de que nunca llegó a producir el mismo miedo en todos los estratos sociales.

Con el advenimiento de la Reforma, la reflexión demonológica y la caza de brujas fueron temporalmente puestas en suspenso, lo cual, sin embargo, no significó la desaparición del diablo en lo social sino su reformulación como elemento propagandístico en la lucha religiosa. Católicos y protestantes recurrieron al diablo para desprestigiarse mutuamente, el diablo era aludido en sermones, discursos y panfletos como la fuerza escondida detrás del adversario y causante de los interminables males que la cristiandad padecía.

Cuando la intensidad del conflicto religioso menguó se reasumió la cacería de brujas, alcanzado una escala hasta entonces desconocida. A partir de 1580, católicos y protestantes, destacando especialmente el celo de los segundos, quemaron en las hogueras a miles de personas (el número exacto es aún desconocido) acusadas de brujería satánica, en su mayoría mujeres. Los tratados inquisitoriales como el Martillo de las Brujas, publicado un siglo antes, cobraron a partir de ese momento un alcance social que excedía ampliamente a las épocas pasadas.

Este capítulo presenta un recorrido histórico general de los siglos XVI-XVII para determinar los factores políticos, religiosos y culturales que llevaron a la civilización occidental a un frenesí de persecución y fuego. Dos son los elementos constitutivos que guían la siguiente reflexión sociológica: primero, una *convulsión* *nómica* de grandes dimensiones, producto de la Reforma Protestante, capaz de mermar los cimientos ontológicos y cognoscitivos de las definiciones institucionalizadas de una realidad que no se había enfrentado jamás con un desafío herético tan grande y abiertamente exitoso, y segundo, el conflicto entre la cultura docta cristiana y los vestigios fragmentados de paganismos inmemoriales que permeaban la cultura popular en un momento histórico de crisis.

3.1 La Reforma Protestante: uso político del diablo.

El año convencional considerado formalmente como el inicio de la Reforma protestante es 1517, pero los cortes analíticos hechos sobre la historia son siempre arbitrarios. La Reforma puede definirse como la escisión espiritual y política de la cristiandad occidental en dos

bloques antagónicos que se disputaron el control de Europa durante dos o tres siglos. Sin embargo, el movimiento luterano no fue la primera corriente interna de oposición a la Iglesia católica. La historia de la Iglesia, a través de sus concilios ecuménicos, demuestra que el conflicto, ya fuera de naturaleza doctrinaria interna o de política externa, siempre ha acompañado a la “esposa de Cristo”.

En 1179 el tercer concilio de Letrán condenó a Pierre Valdo y sus discípulos *los pobres de Lyon*, así como a los cátaros, de quienes se encargó la Inquisición. Más tarde, en el siglo XIV, las enseñanzas de Juan Wiclef contrariaron a la autoridad papal, costándole la condena *post mortem* por herejía a cargo del concilio de Constanza en 1413. Dos años después, el teólogo checo Jan Hus sufrió el “suplicio último” en la hoguera a causa de sus herejías. ¿Por qué, entonces, Lutero pudo morir en su cama, de viejo?

La respuesta se encuentra en que los movimientos denominados “precursores de la Reforma” no trascendieron la dimensión puramente religiosa de su crítica a la Iglesia. Por el contrario, la doctrina teológica de Martín Lutero tuvo una gran ventaja sobre sus predecesoras. La formulación de la doctrina de los dos reinos (el reino de Dios y el reino del mundo) le permitiría a los príncipes alemanes proclamar autonomía política frente al poder del Papado: “El Pontífice, piensa Lutero, no es ninguna autoridad a la que se deba obediencia sino, más bien, un ser dañino para la comunidad. Eliminando el orden jerárquico en la iglesia católica, el reformador entiende que los cargos eclesiásticos no son autoridad, sino que son exclusivamente funciones de servicio a los cristianos” (García, 2013: 48).

Poderosos intereses políticos encontraron un vehículo para expresarse en las tesis teológicas de Lutero, en un momento en el que Roma se hallaba desprestigiada ante el poder secular. Sin embargo, la Reforma no implicó un cambio radical en los fundamentos cognoscitivos y ontológicos de la construcción social de la realidad, pues la autoridad política, a pesar de ser autónoma con respecto a la Iglesia, no estaba separada de los mandatos divinos. De acuerdo con el pensamiento luterano: “nadie mejor que la espada secular para convocar a un concilio, añadiendo que es también cocrisiana [sic] en todas las cosas y teniendo el deber de desempeñar con libertad un cargo y función que han sido recibidos de Dios” (García, 2013: 49-50).

La diferencia entre las “concepciones nómicas” de los partidarios de la Reforma y los defensores del poder Papal no era una cuestión de forma sino de contenido. Lutero condenó muchos de los rituales católicos, negando la efectividad de los ritos practicados por los sacerdotes, así como la supuesta dignidad superior de los funcionarios eclesiásticos: “Lutero lamenta que se prive a los fieles del cáliz. Señala que la misa [...] es incomprensible para la mayoría de los asistentes. Rehúsa la transubstanciación [...] La Cena es la conmemoración de la muerte de Salvador. No se trata de un ofrecimiento hecho a Dios mediante el cual nosotros podamos ejercer una presión sobre Él” (Delumeau, 1988: 6).

Éste constituye un punto fundamental de las reivindicaciones teológicas de la Reforma, pues, desde el punto de vista protestante, los ritos católicos son simples actos mágicos, no muy diferentes de los rituales de los paganos: “la magia es una acción ritual que se considera automáticamente efectiva... acción ritual que lidia con fuerzas y objetos que están fuera del ámbito, o que son independientes, de los dioses” (Tambiah: 1990: 7). ¿Cómo es posible efectuar una acción ritual que involucre fuerzas y objetos independientes de Dios, cuando no hay nada que escape a su divino poder? ¿Cómo es posible que un sacerdote pretenda manipular a Dios, obligándolo a dotar a la hostia y el vino de cualidades sobrenaturales?

Para comprender la importancia del movimiento iniciado por Martín Lutero, es necesario situarlo en su correspondiente red de actores y acontecimientos: “los Papas creyeron que conseguirían la plena independencia con el engrandecimiento de su Estado. Ahora se veían situados en medio de dos poderes muy superiores” (Von Ranke, 2015: 48). Dichos poderes superiores eran Francia y el Sacro Imperio Romano, representados respectivamente por Francisco I y Carlos V.

La campaña militar emprendida por el joven Francisco I logró arrebatarse a León X los territorios de Parma y Plasencia a principios del siglo XVI. El papa debía actuar rápidamente y apoyar al candidato que mejor representara los intereses de Roma. De acuerdo con Von Ranke, la decisión de León X de constituir una alianza con Carlos V fue determinada en gran medida por la necesidad de contener la influencia religiosa y política

del movimiento reformador de Martín Lutero: “Así como tenía que temer que tan peligrosa oposición fuera protegida y fomentada si se ponía frente al Emperador, en caso de aliarse con él podía esperar su ayuda para impedir la renovación religiosa” (Von Ranke, 2015: 49)

En este capítulo de la historia de Occidente, el discurso demonológico sería reorientado de acuerdo a las necesidades del momento. Los esfuerzos previos para la construcción de una compleja tradición intelectual dedicada a la reflexión sobre el diablo y la difusión de la misma entre la población de las zonas urbanas quedaron temporalmente en suspenso. Para la Iglesia católica el combate a los reformistas se convirtió en una nueva e inmediata prioridad. Satanás tendría que esperar casi sesenta años más para aterrorizar al continente. No obstante, sería un gran error suponer que su figura no tuvo influencia alguna en el conflicto reformista.

Martín Lutero creía en el diablo y en la proximidad del Día del Juicio, por lo que no se ahorró referencias a éstos en sus escritos teológicos y políticos. Cuando las ideas de Lutero y sus exhortaciones a la libertad del cristiano llegaron, por medio de la imprenta y la lectura pública, al medio rural, las clases oprimidas se apropiaron de su discurso, dando lugar a las Revueltas Campesinas de 1525. Lutero atacó inmediatamente a los campesinos, quienes habían malinterpretado sus ideas de libertad y compromisos de clase:

Estos campesinos se hacen culpables de tres abominables pecados contra Dios y los hombres, pecados por los cuales tienen más que merecida la muerte en cuerpo y alma. Lo primero, es que juraron a su gobierno sumisión y obediencia, en fidelidad y respeto [...] Pero como quebrantan esta promesa de obediencia, intencionada y frívolamente, y por añadidura se oponen a sus autoridades, merecen la muerte en cuerpo y alma (Lutero, 2013: 96).

Para Lutero, como para casi cualquier hombre de su época, la autoridad del gobernante provenía de Dios, por lo tanto, la rebelión contra el gobernante constituye también una rebelión contra Dios. Un hecho tan “vil” a los ojos del reformador, como fue la rebelión de los campesinos alemanes, sólo podía ser obra del demonio y un probable indicio de que el fin de los tiempos era inminente: “Nuestros campesinos [...] quieren poseer en común los bienes ajenos, pertenecientes a otros, y los suyos propios los quieren retener para sí.

¡Lindos cristianos son éstos! Se me hace que ya no quedan más demonios en el infierno, sino que todos se han metido en estos campesinos” (Lutero, 2013: 98).

Muy pronto, las exhortaciones de Lutero al poder secular para la represión inmediata y sangrienta de los campesinos dejaron claro que el alcance transformador de la Reforma estaba reservado a las élites políticas y religiosas del mundo cristiano: “en estos trances un príncipe y señor debe tener presente que es funcionario de Dios, servidor de la ira divina [...] encargado de esgrimir la espada contra tales malhechores, que si no castiga y refrena y desempeña su función, comete contra Dios un pecado no menos grave que aquel que mata sin tener el encargo de emplear la espada” (Lutero, 1525: 99).

No solamente los campesinos rebeldes fueron satanizados por Lutero. El blanco primario del reformador fue la jerarquía eclesiástica de Roma, particularmente el papa, aunque en este caso la satanización era mutua. El diablo fue adoptado por ambas partes como un poderoso recurso propagandístico para crear polémica y denunciar los males del enemigo religioso, así como para exaltar las bondades del mundo propio: “durante la Reforma los protestantes consideraban el Anticristo al papa de Roma, mientras que los católicos les devolvían el cumplido respecto a Lutero” (Cotterell, 2008: 166).

Para comprender el alcance, en términos de distribución social del conocimiento, que tuvieron las ideas de Lutero, es necesario tomar en cuenta la predominancia de la imagen como vía de difusión, lo cual indica que el público al que conscientemente se deseaba llegar era la mayoría de personas analfabetas o semi analfabetas de los estratos populares. Acerca de la predisposición de dichos grupos a simpatizar con las ideas de la Reforma, Delumeau (1988: 29) habla de una “fécula fermentación religiosa” que se encontraba en las ciudades, en aquellos círculos con acceso al lenguaje escrito, pero que también se desbordaba en los medios rurales “tal como lo atestiguan la multiplicación de capillas en los pueblecitos [...] y la extensión de ciertas cofradías”.

De manera general, dado que las especificidades individuales del fenómeno escapan a la extensión de esta investigación, el caso de las Revueltas campesinas de 1525 atestigua la influencia social que una revolución del pensamiento de la élite intelectual puede llegar a ejercer sobre la realidad de la vida cotidiana, a condición de que se hayan desarrollado los

medios adecuados para la difusión de ideas y que la sociedad misma se encuentre predispuesta a recibir dichas ideas. En otras palabras, la semilla de las ideas de la élite sólo puede germinar en una sociedad fértil y dispuesta a ese efecto.

Utilizando los recursos plásticos de su época, los opositores de la Iglesia desarrollaron una rica colección de imágenes en las que ridiculizaban al papa y exhibían sus excesos materiales: “la imagen del papa se asoció plásticamente con la codicia y la ambición de dinero, con la soberbia del poder, con el demonio, etc. [...] Por otra parte, Lutero [...] era presentado como un héroe e incluso como un santo, con su correspondiente aureola y con la paloma sobre la cabeza” (Burke, 2005: 72).

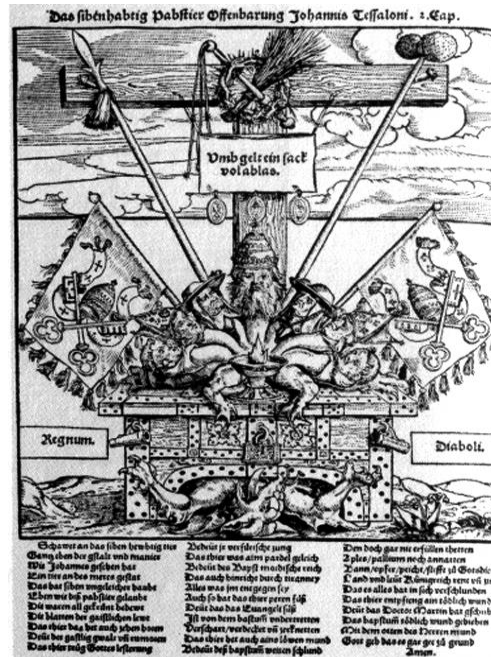
No obstante, la representación de Lutero como un Santo constituye una obvia contradicción con la iconoclastia protestante, la cual rechaza todas las imágenes y representaciones pictóricas de lo divino. Es notable que los simpatizantes de la Reforma se vieran obligados a valerse de recursos pictórico-lingüísticos preexistentes, ya conocidos y comprendidos por los estratos populares a los cuales se dirigían los mensajes, pues es posible que, de haber actuado de forma distinta, las ideas de Lutero no hubieran gozado de la amplia distribución social de que fueron objeto.

El contenido de las imágenes polémicas producidas por los partidarios de la Reforma constituye una valiosa evidencia para el estudio de la cultura popular, ya que para llegar a un público lo más amplio y diverso posible, los protestantes se valieron de métodos fáciles de reproducir y transportar: “Por eso estas fuentes visuales constituyen un documento de la Reforma desde el punto de vista de la gente sencilla, y nos ofrecen una perspectiva raramente perceptible en las fuentes impresas, producidas en realidad por miembros de la minoría culta” (Burke, 2005: 70).

La mutua identificación del adversario religioso con lo diabólico, se hace evidente al analizar los medios de expresión plástica utilizados por católicos y protestantes. En el caso de la propaganda católica, una caricatura del siglo XVI, muestra al diablo tocando su gaita, el instrumento en cuestión es la cabeza de Martín Lutero; en cambio, un grabado protestante de 1530 muestra a la “bestia papal” de siete cabezas.



Caricatura del siglo XVI. Concebida como propaganda católica en contra de la Reforma, esta caricatura muestra a un demonio animalesco tocando la cabeza de Martín Lutero como gaita.



Los simpatizantes de la Reforma respondían a las acusaciones de los católicos contra Lutero con documentos de este tipo. Aquí, la jerarquía sacerdotal es representada como una hydra demoniaca de múltiples cabezas.

Aunque no es el objeto de estudio de mi investigación, es fundamental tener en cuenta que este conflicto entre doctrinas teológicas, en las cuales el diablo constituye un importante elemento, es también la expresión simbólica o ideológica de un conflicto terreno por la dominación material y política de Europa occidental. Un conflicto que se decidió, no por la mayor o menor corrección de los argumentos de Lutero o de los teólogos católicos, sino por la mayor o menor capacidad militar, económica y política de ambos contendientes y su capacidad de hacerla valer (Berger y Luckmann, 2012: 138).

En los territorios bajo control católico, o en peligro de ser conquistados por los reformadores, tuvieron lugar rituales religiosos muy particulares: “la competencia intensa con los protestantes condujo a la reafirmación de lo que ellos rechazaban, mostrando las evidencias de sus errores. Los exorcismos públicos practicados durante el último tercio del siglo XVI expulsaban de los cuerpos poseídos a demonios eruditos, defensores de las doctrinas reformadas” (Muchembled, 2013: 71).

Comenzaba la Contrarreforma sin concesiones [...] El renacimiento diabólico se insertó en esta trama. Provino esencialmente de una reorientación deseada por las Iglesias, aplicada por los poderes civiles y difundida por los intelectuales y los artistas. Una suerte de competencia se entabló entre los protestantes y los católicos para demostrar que el demonio estaba más activo que antes a causa de los pecados y crímenes del enemigo religioso (Muchembled, 2013: 70).

Los rituales son importantes para la sociedad porque “son procedimientos según los cuales la gente debe conducirse en presencia de aquellas cosas que cree que son sagradas” (Collins, 2009: 50). Dichas creencias compartidas sobre lo que es sagrado y la forma correcta de conducirse frente a ellas, son elementos constitutivos de la construcción social de la realidad. La función del ritual religioso es recordarle al individuo las definiciones básicas de la realidad que le permiten experimentar su existencia como dotada de sentido, en tanto miembro de una determinada colectividad que se suscribe a las mismas “fundamentales definiciones de la realidad” (Berger, 2006: 67).

Los exorcismos públicos le recordaban a su público que los protestantes eran agentes diabólicos potencialmente peligrosos que debían de ser rechazados y que los rituales católicos no eran actos mágicos ineficaces sino manifestaciones del poder divino legítimamente ejercido por los sacerdotes y por la autoridad que ellos representaban. Ante todo, la afirmación de la eficacia de rituales como la transustanciación y el exorcismo recordaba a los participantes la superioridad cognoscitiva y ontológica del catolicismo frente al enemigo que negaba sus fundamentos de realidad.

Por otra parte, el diablo ocupa un lugar más importante en el pensamiento protestante que en la teología católica: “Cuando los reformados lograron establecer bases políticas sólidas, incluso en Dinamarca, decidieron intensificar la vigilancia moral de las poblaciones y no dudaron en utilizar el concepto de la brujería, de origen católico, para destruir a la secta demoníaca” (Muchembled, 2013: 68).

Habría que destacar la coincidencia entre aquello que Delumeau (1988: 14) denomina como “cronología y geografía del miedo” y el área que Muchembled (2013: 49) identifica como “los cuarteles generales preferidos de Satanás” a partir de 1580. Delumeau afirma que existe “cierta relación entre la atracción por lo macabro y su ulterior refugio en el

protestantismo”. Basando su análisis en la localización de tumbas con representaciones de figuras humanas adoloridas y angustiadas, así como de las representaciones de “danzas de la muerte” o “danzas macabras”, identifica los siguientes países: Alemania, Suiza, Países Bajos, Francia e Inglaterra.

Mapa 1, geografía del miedo.



Mapa tomado de internet y elaborado con información de *El caso Lutero* (1988) de Jean Delumeau. La zona iluminada en azul representa los países en los cuales se desarrolló una rica cultura sobre la muerte, el dolor y lo “trágico”, evidenciada por la producción de temas artísticos como las danzas macabras y figuras atormentadas esculpidas sobre tumbas.

Por su parte, Muchembled refiere:

Dos de las principales regiones afectadas por una verdadera explosión herética —y luego por la definición de una nueva secta de hechiceros— fueron los Alpes y una parte de los Países Bajos borgoñones [...] El corredor de circulación entre la península y el Mar del Norte fue sin duda alguna un espacio religiosamente muy disputado y, a partir de 1580, el eje más importante de la caza de brujas en Europa. Satanás parecía haber establecido allí sus cuarteles generales preferidos. (2013: 49)

Mapa 2, principal eje geográfico de la caza de brujas.



Mapa tomado de internet y elaborado con información de *Historia del diablo* (2013) Robert Muchembled. La cacería de brujas fue particularmente intensa en el corredor de circulación que va desde el norte de Italia hasta el Mar del Norte.

Excepto por Inglaterra, que Muchembled no menciona, las regiones de Europa continental identificadas por ambos autores coinciden cabalmente. Esta región era un corredor de circulación de personas y mercancías. La intensificación del temor al diablo y la cacería de brujas en dicha zona sólo adquieren pleno sentido en la medida en que dotamos a las expresiones de la conciencia de un sustrato de relaciones materiales, políticas y económicas aunque no se limiten a éstas.

Entonces, se puede formular que las regiones en las que la caza de brujas se desencadenó a partir de 1580 corresponden a importantes ciudades con gran poder económico y político, violentamente disputadas por los bandos confrontados. Así pues, la influencia del enemigo en las zonas controladas por uno u otro bando se combatió, además de por la espada, mediante la aplicación práctica del recurso conceptual de lo diabólico, es decir, mediante la búsqueda y destrucción de los individuos potencialmente peligrosos para el orden establecido. Empero, la obsesión con lo diabólico se arraigó con mucha más fuerza en las zonas protestantes:

Contrariamente a las ideas de los historiadores protestantes alemanes del siglo XIX, que destacaban el efecto liberador de la Reforma, la caza de brujas fue tan intensa en los

sectores protestantes como en los sectores católicos entre 1560 y 1600, pero, en los primeros, el ardor de los jueces pronto se debilitó, mientras que en los segundos la represión se tornó aún más encarnizada (Muchembled, 2013: 68).

Otra evidencia significativa que vincula el pensamiento protestante con la obsesión por el diablo y la brujería puede encontrarse en la obra del pintor protestante Hans Baldung Grien, productor de obras tan aparentemente dispares como un retrato de Martín Lutero con rasgos de Santo, así como una memorable serie de pinturas y grabados que constituyen un referente obligado en la representación artística de la brujería satánica



Hans Baldung Grien (1521) *Retrato de Martín Lutero*. Este documento pictórico representa al iniciador de la Reforma portando las señales de santidad: la aureola y la inspiración divina. Es notable que el autor se valiera de elementos pictóricos contrarios al carácter iconoclasta de la Reforma.



Hans Baldung Grien (1523) *Dos brujas*. Este óleo del siglo XVI representa a dos brujas, una de las cuales monta un macho cabrío, forma predilecta del diablo para presentarse ante sus servidoras.

Aunque el diablo y las brujas no desaparecieron durante la Reforma, los procesos por brujería fueron escasos en este periodo. Dadas las confrontaciones militares y políticas que ocupaban a los bandos en pugna, lo diabólico se mantuvo limitado a la estrecha condición de recurso propagandístico y tema artístico: “La Reforma y la confrontación militar entre los bandos rivales desecaron bruscamente el torrente satánico. Después de la guerra de los

campesinos alemanes de 1525 se abrió un periodo de 50 años durante los cuales el diablo se hizo papa o colgó los hábitos, según los campos, y sus adeptos secretos —las brujas— parecían haber desertado” (Muchembled, 2013: 67).

Empero, la mayor importancia que el pensamiento protestante le asignó al diablo produjo una fuerte cultura del miedo y lo trágico que se asentó y creció en las décadas siguientes en Francia, Alemania, Suiza y Países Bajos. A partir de 1580 y hasta un siglo más tarde, las consecuencias del desarrollo de dicha cultura se dejaron sentir con toda su fuerza, alcanzando incluso a los estratos populares, quienes sufrieron más el rigor de las acusaciones por brujería.

3.2 La acción ritual referida al diablo: la quema de brujas

En la historia del cristianismo es lícito proponer que detrás de cada acto de condena o persecución religiosa justificada mediante el recurso conceptual de lo diabólico, se esconde también una coyuntura de intereses económicos y políticos de importantes consecuencias materiales para el papado y sus aliados. Por ejemplo, el llamamiento a las Cruzadas por parte de Urbano II en 1095 para luchar contra “la raza infiel [...] degenerada de la dignidad humana y vil esclava del demonio”, no fue solamente un acto religioso, sino también una empresa política mediante la cual la Iglesia obtuvo gran poder sobre Occidente (Le Goff, 1999: 64).

Asimismo, es probable que la destrucción de la herejía cátara en el siglo XIII estuviera también motivada por la expansión del poder de la monarquía francesa asociada con el papa Inocencio III, en su lucha contra el condado de Tolosa, apoyado por la Corona española. Por otra parte, aunque en la misma época, el saqueo de Constantinopla a manos de los cruzados, explicado por Le Goff (1999: 120) como la culminación de la “envidia y el odio” de los latinos contra los herejes griegos, podría ser también resultado de los intereses de ciertos líderes eclesiásticos y seculares de motivados por los beneficios materiales derivados de la caída de Constantinopla en manos occidentales:

Si, como parecía mejor, el emperador iba a ser un franco, entonces un veneciano sería elegido patriarca. El emperador tendría para sí el gran palacio imperial y el palacio residencial de Blachernes, una cuarta parte de la ciudad y el Imperio. Las tres cuartas partes

restantes serían una mitad para los venecianos y la otra para los caballeros cruzados, y serían divididas en feudos para ellos [...] Todas las cosas serían ordenadas de esta guisa para “honor de Dios, del Papa y del Imperio”. La pretensión de que la expedición seguiría alguna vez adelante para combatir al infiel fue abiertamente abandonada (Runciman, 2012: 709-710).

Sin embargo, no todos los actos de persecución religiosa justificados mediante lo diabólico tuvieron como blanco a poderosos oponentes cuya derrota traería grandes beneficios económicos y políticos a la Iglesia. Las víctimas de la caza de brujas eran principalmente individuos pertenecientes a los estratos populares cuya cultura, ininteligible a los ojos de las autoridades seculares y eclesiásticas, fue interpretada a través de la tradición demonológica cristiana con consecuencias terribles (Ginzburg, 1991).

Contra los argumentos comúnmente socorridos para explicar la caza de brujas, afirmo que referirse a dicho subproceso histórico como una expresión irracional de una turba ignorante y fanática, presa de una histeria colectiva, equivale a no explicarla en absoluto: “Describir toda aquella vicisitud como una oscura convulsión de la mentalidad colectiva que trastornó a todos los estratos de la sociedad es una mistificación” (Ginzburg, 1991: 45). Aun los más cruentos actos de destrucción poseen un sentido social y una lógica interna que no debemos abstenernos de indagar.

En primer lugar, es necesario determinar los elementos constitutivos de la creencia en el diablo y la brujería a finales de la Edad Media. De acuerdo con Muchembled (2013: 79) “tres elementos fundamentales son las manifestaciones precisas de una pertenencia a la secta demoniaca secreta: el pacto con Satanás, la participación en el aquelarre y la práctica de maleficios”. Es importante destacar que este listado se refiere exclusivamente a los manuales demonológicos escritos por monjes expertos en teología, más adelante se explicará la manera en que dichas ideas afectaron el mundo de las masas populares.

En el *Malleus Maleficarum* o *Martillo de las brujas*, publicado en 1487, se afirma que, con el permiso de Dios, los demonios pueden actuar sobre los hombres; que los demonios pueden tener contactos sexuales con hombres y mujeres; que hay más brujas que brujos debido a la inferioridad intrínseca de la mujer; que las brujas le han prometido fidelidad al diablo en sus reuniones nocturnas, que pueden transportarse corporalmente volando de un

lugar a otro gracias a sus pociones y que lanzan sin cesar maleficios contra hombres, mujeres, niños y animales.

A pesar de que los razonamientos lógicos de los autores del *Martillo de las brujas* se basan en la teología agustiniana, en la discusión con diversos cánones y de que su lenguaje es altamente especializado, es posible identificar elementos pertenecientes a culturas paganas en las páginas del manual. Por ejemplo, para apoyar la realidad del contacto carnal entre demonios y mujeres, Sprenger e Institoris se valen de antiguas creencias romanas en espíritus del bosque, así como de los faunos griegos, tradicionalmente asociados a una sexualidad desenfrenada: “Sylvanos y Faunos, vulgarmente llamados íncubos, se han presentado con impudicia a algunas mujeres, las han provocado y han consumado su unión con ellas [...] ciertos demonios, llamados Dusios por los galos, intentan sin cesar efectuar esta impudicia con las mujeres” (2013: 67).

La poco favorable opinión erudita de la época sobre las mujeres también queda plasmada en las páginas del *Martillo de las brujas*: “puesto que en tiempos modernos la perfidia de la brujería se encuentra con más frecuencia entre las mujeres que entre los hombres [...] nosotros, que aspiramos a fijar la causa de la mejor forma posible, podemos repetir lo dicho: Dado que son débiles en fuerzas del cuerpo y el alma, no es extraño que pretendan embrujar a aquellos a quienes detestan” (Sprenger e Institoris, 2013: 101). La asociación de la mujer con la muerte y la brujería en esta época también puede apreciarse en la producción artística de maestros como Alberto Durero y Hans Baldung Grien.

Ahora bien, la pregunta permanece ¿cómo se relacionaron estas ideas, producidas por una minoritaria élite teólogos dedicados a la producción intelectual, con la realidad de la vida cotidiana de la mayor parte de una población recién cristianizada en la cual sobrevivían numerosos elementos paganos? Muchembled describe la situación de las creencias de dichos pueblos bajo la embestida evangelizadora del cristianismo: “Las ‘supersticiones’ de las masas evidentemente no llegan a desaparecer abruptamente bajo este impacto, pero pierden, poco a poco, su carácter de sistema mágico explicativo del mundo para subsistir de una manera dispersa como residuos o vestigios sobre la superficie de un océano cristiano que recubre las plataformas sumergidas” (2013: 48).

El conflicto entre cultura cristiana erudita y las creencias populares derivadas de paganismos milenarios se expresa en la antinomia conceptual “lícito” y “supersticioso”:

Hay hombres supersticiosos que han inventado cantidad de cosas vanas e ilícitas, de las que hoy se sirven aplicándolas sobre los animales y hombres enfermos [...] Hacer, por ejemplo, una oración lícita sobre un enfermo, no sobre un fruto o un cinturón, sino sobre un enfermo, según el texto evangélico [...] se llama lícito en la religión cristiana a todo aquello que no es supersticioso, y se llama supersticioso [...] a todo aquello que es observado fuera de la ordenanza oficial de la religión. De donde se dice que la superstición es la religión observada fuera del modo prescrito, es decir, la religión practicada según formas malas y defectuosas (Sprenger e Institoris, 2013: 385).

Es probable que tras estas “invenciones ilícitas” de “hombres supersticiosos” denunciadas por los eruditos comprometidos con la estricta observancia de la ortodoxia católica se encuentren prácticas religiosas populares surgidas de la reinterpretación y apropiación de los complejos rituales católicos, alterando su forma y su sentido original para adecuarse a las necesidades espirituales y prácticas de los estratos más numerosos.

La preocupación por las prácticas religiosas ilícitas, evidencia de la presencia de herejes y brujas satánicas, llevó a las autoridades europeas de los siglos XVI-XVII a emitir citaciones generales colocadas en las puertas de las iglesias. En ellas se exhortaba a toda la población: “a que se nos revele, si alguien ha sabido, visto, oído, que tal persona es hereje, bruja, de forma manifiesta o sospechosa, especialmente si practica cosas que pueden afectar en detrimento de los hombres, de los animales o de los frutos de la tierra, o en daño de la paz pública” (Sprenger e Institoris, 2012: 438).

No es incorrecto suponer que cualquier daño potencial a “personas, animales y frutos de la tierra” produciría ansiedad a los habitantes del medio rural, pues la realidad de la vida cotidiana de los cientos de miles de campesinos europeos de finales de la Edad Media podría resumirse en esos tres conceptos. No obstante, agregaría un cuarto elemento de capital importancia al conjunto: personas, animales, frutos y *espíritus*. Los habitantes del medio rural no dudaban que tanto su salud como sus bienes materiales pudieran ser afectados por los maleficios lanzados por algún vecino envidioso o algún espíritu maligno.

Citaciones generales como la mencionada en el *Martillo de las brujas* y demás exhortaciones de la autoridad para denunciar herejes y brujas, pudieron haberse multiplicado y transmitido rápidamente a través de toda Europa. Ahora bien, aunque los campesinos desconocieran tanto el significado de la palabra “herejía” como la compleja teoría demonológica, sus propias tradiciones semi paganas no carecían de la creencia en los efectos de los maleficios lanzados por individuos con el conocimiento y poder necesarios.

Además, la mención de daños sobrenaturales perpetrados contra sus escasos y preciados bienes materiales les alteraba profundamente. De ahí que, ante la posibilidad de un maleficio, los campesinos denunciaran a la persona sospechosa ante las autoridades, las cuales procedían contra el acusado valiéndose de manuales inquisitoriales escritos por teólogos eruditos convencidos de que el diablo trabajaba sin descanso para la perdición de las almas en un momento considerado como la antesala del fin de los tiempos.

Las creencias de la población rural, generalmente relativas a cuestiones prácticas de la vida cotidiana, quedaron sumergidas bajo una embestida evangelizadora que nunca acabó por destruirlas ni desvirtuarlas completamente. En este proceso de contacto e intercambio desigual, las preocupaciones de una élite religiosa y política que buscaba imponer su dominio en sectores cada vez más amplios de la sociedad encontraron un elemento en común con las clases gobernadas: la creencia, incuestionable en dicha época, en lo sobrenatural.

Ahora bien, las profundas diferencias de contenido entre el folclore popular de la población rural y las elaboraciones teóricas de los teólogos dejaron una única vía de conciliación entre las dos tradiciones. La tradición más fuerte, representada por el cristianismo, impuso sus definiciones sobre la más débil, por eso el folclore rural semi pagano del siglo XVI nos llega deformado a través de la interpretación cristiana, la cual se valió del recurso conceptual de lo diabólico para producir una versión inteligible de la cultura de los dominados, transformándola en algo inferior y malvado que debía ser controlado o suprimido:

La comparación de los interrogatorios de las supuestas brujas y las declaraciones de los testigos permiten observar diferencias radicales. Los segundos no evocan el aquelarre, ni siquiera la figura precisa del diablo, sino que se dedican obstinadamente a contar historias

muy concretas de desgracias, de enfermedades y de muertes, afirmando que ellas provienen de los maleficios lanzados por la acusada [...] los magistrados añaden preguntas que conciernen a la ortodoxia de la compareciente y a sus relaciones con el demonio. También procuran buscar la marca satánica en el cuerpo de la involucrada (Muchembled, 2013: 80).

Si bien, el *Malleus Maleficarum* es una obra redactada por dos teólogos dominicos en un lenguaje teórico altamente complejo, no es menos cierto que también se trata de una obra permeada por intereses de orden pragmático de los habitantes del medio rural. Así lo demuestran las preguntas que sus autores recomiendan a los jueces e inquisidores hacer a la acusada acerca de “cómo es posible que sus amenazas hayan podido ser seguidas de un efecto, y que hayan sido embrujados con tanta rapidez un animal o un niño” o “por qué había sido visto en el campo o en el establo junto con los animales tocándolos como tienen por costumbre hacer” o incluso “por qué, teniendo ella una vaca o dos recoge más leche que sus vecinas que tienen seis o siete” (Sprenger e Institoris, 2013: 455).

En otras palabras, si la existencia del diablo, las brujas y sus poderes y maleficios sobre hombres, mujeres, niños, animales e incluso el clima, podían ser explicados mediante las elaboraciones intelectuales de la filosofía cristiana, apoyada por una herencia griega más o menos deformada, la *prueba* definitiva de su existencia, capaz de convencer a los estratos populares, debía estar relacionada con la realidad de la vida cotidiana de la que participaba la mayor parte de la población europea a finales de la Edad Media: “la verdadera expansión de la teoría demonológica no se realizó en el mundo de las ideas [...] sino en el de la práctica [...] El universo del demonio tenía necesidad de ser encarnado, verificado, para producir miedos o angustia (Muchembled, 2013: 76).

Un elemento de gran importancia para la comprobación empírica de la presencia de Satanás en el siglo XVI era la denominada “marca diabólica”. Se trataba de un estigma invisible que debía ser encontrado en el cuerpo de la bruja mediante un procedimiento estandarizado. El hallazgo de una o más marcas no dejaba dudas sobre la culpabilidad de la acusada, es decir, sobre su pertenencia a la secta de las brujas y sus tratos con el diablo:

La búsqueda del estigma maléfico se efectuaba sobre un cuerpo desnudo, completamente afeitado bajo el control de un cirujano. Una vez desviada la atención del interesado, se pinchaban los lugares sospechosos con largas agujas. En caso de no observarse una

expresión de dolor ni derrame de sangre, se afirmaba la existencia de una o varias marcas diabólicas (Muchembled, 2013 81).

Este constituye un ejemplo esclarecedor de la aplicación práctica de mecanismos conceptuales para el mantenimiento de universos simbólicos, pues a partir de una compleja construcción teórica producida por el pensamiento cristiano docto —la demonología— se desarrolló un procedimiento práctico para detectar y destruir a los agentes demoniacos infiltrados en la sociedad.

Berger y Luckmann afirman que la terapia, en tanto mecanismo cuya función es “asegurarse de que los desviados [...] permanezcan dentro de las definiciones institucionalizadas de la realidad”, requiere un “cuerpo de conocimiento que incluya una teoría sobre la desviación, un aparato para diagnósticos y un sistema conceptual para la cura de almas” (2012: 143). En los siglos XV-XVII, la creencia en el diablo abarcaba los tres elementos mencionados: una teoría de la desviación (un conjunto organizado de reflexiones doctas sobre el demonio), un aparato para diagnósticos (búsqueda de la marca diabólica y juicios por brujería) y un sistema conceptual para la cura de almas (la quema de brujas como ritual religioso).

Este episodio se inserta en un panorama histórico mucho más amplio. Como he mencionado, la cacería de brujas no alcanzó su auge sino hasta 1580, varias décadas después del comienzo de la Reforma y de sucesos como las Revueltas Campesinas de 1525, y se concentró en los territorios bajo control protestante. En este contexto, las autoridades políticas y religiosas de cada bando hacían grandes esfuerzos por mantener la fuerza de un gobierno que casi siempre peligraba y por combatir la influencia del enemigo en territorios codiciados.

La dimensión puramente religiosa de este fenómeno no puede ser omitida o descartada como mero residuo explicativo. En el siglo XVI la existencia de una realidad sobrenatural que, en última instancia, determinaba los acontecimientos del mundo material era una cuestión universalmente aceptada tanto por la élite como por las bases de la sociedad, y no sería abiertamente desafiada sino hasta el siglo XVIII. En este contexto, la ortodoxia religiosa de la población gobernada era una cuestión celosamente vigilada por las autoridades, las cuales desarrollaron mecanismos para identificar y destruir a los individuos

desviacionistas, sin importar que dichos sujetos no constituyeran una amenaza real en términos económicos o políticos.

Para ilustrar este aspecto, retomaré el famoso caso del molinero de Domenego Scandella, mejor conocido como Menocchio, magistralmente analizado por Carlo Ginzburg. Menocchio fue un peculiar molinero italiano del siglo XVI que sabía leer y escribir. Tuvo acceso a una decena de libros cuya lectura lo llevó a formular opiniones abiertamente heréticas por las cuales fue quemado en la hoguera. Su extraordinario caso fue posible gracias a la conjunción de dos factores externos de gran importancia histórica, la Reforma Protestante y la invención de la imprenta:

Gracias a la primera, un sencillo molinero había podido pensar en *tomar la palabra* y decir sus propias opiniones sobre la Iglesia y sobre el mundo. Gracias a la segunda, dispuso de *palabras* para expresar la oscura e inarticulada visión del mundo que bullía en su fuero interno. En las frases o retazos de frases arrancadas a los libros encontró los instrumentos para formular y defender durante años sus propias ideas, primero ante sus paisanos, luego ante los jueces armados de doctrina y de poder (Ginzburg, 1994: 99).

Las creencias de Menocchio podrían resumirse en un materialismo campesino que buscaba reducir la religión a un conjunto de preceptos prácticos que desconocían el valor de las jerarquías eclesiásticas, los sacramentos de la Iglesia, la divinidad de Cristo y que proponían la equivalencia de todas las religiones. La particular cosmogonía de este molinero nació del encuentro entre una literatura permeada por ideas doctas de diversas fuentes y una casi inmemorial tradición oral campesina: “Con una terminología embebida de cristianismo, de filosofía escolástica, Menocchio intentaba expresar el materialismo elemental, instintivo, de generaciones y generaciones de campesinos” (Ginzburg, 1994: 102).

Si bien es cierto que la intensificación de la cacería de brujas y herejes en este periodo no se debió principalmente a un profundo cambio de las creencias de la mayoría dominada, sino a una revolución cultural que afectó a las élites sociales (Muchembled, 2013: 69), casos como el de Domenego Scandella no hubieran sido posibles sin mecanismos y procesos de comunicación entre la cultura popular y el pensamiento docto, es decir, relaciones entre *acción social e ideación teórica* (Berger, 2006: 68).

Lo anterior no implica que la distribución social del conocimiento se desarrolle en un patrón vertical, de arriba hacia abajo, de manera que las clases subalternas adopten pasivamente la cultura de las élites sociales. El caso de Menocchio es una prueba contra la explicación simplista que, intencionalmente o no, tiende a borrar todo rastro de la cultura de los dominados. El molinero en cuestión “sintió la necesidad de apropiarse del patrimonio intelectual de sus adversarios” y poseía “una actitud libre y agresiva, decidida a ajustar cuentas con la cultura de las clases dominantes” (Ginzburg, 1994: 171).

La lectura de *Il cavalier Zuane de Mandavilla*, un libro de viajes ficticios redactado a mediados del siglo XV, ayudó a Menocchio a formular una de sus afirmaciones más significativas y desafiantes. Para el molinero, todos los hombres, sin importar su religión ni sus leyes, serían salvados, pues Dios había bendecido a todos por igual y ninguna religión era intrínsecamente superior a otra: “La diversidad de creencias y de usos relacionados por Mandeville le indujeron a reflexionar sobre el fundamento de sus propias creencias, de sus comportamientos. Aquellas islas, en gran parte imaginarias, le sirvieron como punto de apoyo para mirar el mundo en que había nacido y crecido” (Ginzburg, 1994: 82).

Lo verdaderamente notable es la forma en que Menocchio interiorizó esta idea, abrazando el espíritu de la tolerancia religiosa. Lejos de reaccionar violentamente contra la noción de que el “orden social no forma parte de la naturaleza de las cosas”, pues “existe solamente como producto de la actividad humana” (Berger y Luckmann, 2012: 71), Domenego comprendió que ningún orden social es intrínsecamente mejor que los otros: “‘Entonces ¿creéis —replicó el inquisidor— que no se sabe cuál es la buena ley?’, a lo que Menocchio respondió: ‘Señor, sí creo que cada uno cree que su fe es la buena, pero no se sabe cuál es la buena’” (Ginzburg, 1994: 87).

Es fundamental tener en cuenta que Menocchio no era un individuo marginal, no era ni leproso ni judío. Fue alcalde de su pequeño pueblo, administrador de la parroquia y molinero. Durante treinta años expuso sus extrañas ideas a cualquiera que estuviese dispuesto a escucharlas y las defendió de cualquier ataque, sin importar que proviniera de un campesino asustado o incómodo por las extravagancias del molinero o de un cura versado en doctrina religiosa.

La denuncia que finalmente lo llevó a los calabozos de la Inquisición no fue hecha por ningún campesino, sino por el párroco local Odorico Vorai, instigado por otro religioso, Ottavio Montereale (Ginzburg, 1994: 32). Esto demuestra que aunque los otros campesinos no compartieran las ideas de Menocchio, probablemente ni siquiera las comprendían, no le consideraban un hombre peligroso o malvado. En cambio, las autoridades religiosas no podían permitir que el molinero continuara difundiendo sus herejías, por lo que fue arrestado en 1583 y pasó dos años en prisión.

Menocchio fue obligado a abjurar sus opiniones heréticas y liberado cuando se determinó que no era peligroso para nadie; pero no renunció a discutir sobre cuestiones de fe. Aunque ciertamente fue más cuidadoso por un tiempo, fue arrestado por segunda ocasión en 1599. De manera extraordinaria, su caso llamó la atención de notables miembros del Santo Oficio en Roma hasta llegar a oídos del papa Clemente VIII: “El jefe supremo del catolicismo [...] bajaba su mirada hacia Menocchio, convertido en miembro infecto del cuerpo de Cristo, y exigía su muerte” (Ginzburg, 1994: 182).

¿Por qué uno de los hombres más poderosos de la cristiandad se tomaría esa molestia para con un viejo e insignificante molinero de 67 años al que ni siquiera conoció personalmente? Menocchio no constituía un peligro objetivo al poder material del papado, por lo cual los motivos de su ejecución deben buscarse en otra parte, es decir, en las circunstancias políticas y religiosas externas.

En el siglo XVI, la contrarreforma intensificó las persecuciones religiosas y la estricta vigilancia de la ortodoxia tanto de las órdenes monacales como de la población en general. La Iglesia luchaba “una doble batalla, hacia arriba y hacia abajo [...] por imponer las doctrinas del concilio de Trento”. Así interpreta Ginzburg (1994: 182) la coincidencia temporal de la ejecución de Menocchio con la del ex fraile Giordano Bruno, representantes respectivos de las clases populares y de la élite intelectual religiosa. Se trataba de una época de crisis para la Iglesia, un momento en el que los desafíos heréticos, por pequeños que fueran, eran percibidos como amenazas potencialmente peligrosas a las legitimaciones sociales.

Al igual que Menocchio, la mayor parte de las mujeres acusadas de brujería pertenecían a estratos sociales bajos y medios; eran individuos que, a diferencia de los guerreros musulmanes que conquistaron el Oriente cercano e hicieron peligrar el dominio cristiano en Occidente, no representaban un peligro real y objetivo al poder político y económico de la cristiandad. ¿Por qué, entonces, se procedía con más odio y de forma más sistematizada contra las brujas que contra los musulmanes en las Cruzadas?

Creo que la respuesta radica en que el odio contra el musulmán es el rechazo de un individuo socializado desde sus orígenes mediante un *nomos* ajeno al de la cristiandad, mientras que la bruja, habiendo sido socializada al interior del cristianismo, ella renuncia de forma consciente y deliberada a la única realidad socialmente concebida como correcta, es decir, con dignidad cognoscitiva y normativa. En otras palabras, la bruja traiciona al *nomos* de su sociedad y se entrega voluntariamente a la *anomia*³¹, al caos, a lo demoníaco.

Sobre los peligros de ir en contra de una sociedad cuyo orden está legitimado por presupuestos religiosos, Berger afirma:

Quando la realidad tal como es socialmente definida ha llegado a ser identificada con la realidad última del universo, su negación sería el mal y la locura. Aquel que formulase esta negativa correría el riesgo de entrar en lo que se podría llamar una realidad negativa. Una realidad diabólica, mejor dicho [...] una realidad negativa, caótica, destructiva de todo aquel o aquello que lo habite, el reino de monstruosidades demoníacas (Berger, 2006: 66).

La entrada en dicha realidad negativa, la traición del *nomos* socialmente estipulado, queda perfectamente ilustrada en las descripciones de rituales satánicos recogidas por Sprenger e Institoris en el *Malleus Maleficarum*:

El primer juramento tiene lugar cuando las brujas se reúnen en asamblea en una fecha prevista de antemano: ellas ven al demonio bajo la forma de un hombre; este las anima a guardarle la fe y la fidelidad debidas mediante promesas de prosperidad temporal y larga vida [...] El demonio pregunta entonces si quiere renunciar a la fe de buen grado, renegar de la religión cristianísima y [...] no venerar nunca los sacramentos (2013: 222).

³¹ La *anomia* es: “la separación radical del mundo”, el individuo anómico “puede llegar a perder su sentido de la realidad y de su identidad. Se vuelve anómico en el sentido de que carece de un mundo” (Berger, 2006: 40-41).

La destrucción de las brujas adoptó una forma ritual, es decir, devino en un procedimiento cuyas formas constituyen el fin mismo de la acción realizada. Si los rituales indican a los creyentes las pautas de comportamiento adecuadas frente a algún elemento sagrado (Collins, 2009: 50), entonces, es lícito afirmar que la expansión de la creencia en Satanás en Europa a fines del medioevo constituye también un proceso de “sacralización” del diablo.

Durkheim (2007:419) no desconoció el carácter sagrado de lo diabólico. Considerar a las brujas como individuos sagrados, permite formular una explicación sociológica de este fenómeno: las brujas fueron mujeres que entraron en relación con lo diabólico sin observar las prescripciones rituales adecuadas; por esto, fueron “contagiadas” por el carácter sagrado del diablo. La única forma de reparar esta transgresión ritual, era la destrucción física de las brujas mediante un ritual religioso: la quema de brujas.

A pesar de que para las almas piadosas las brujas eran los seres más detestables, culpables de las peores atrocidades contra Dios, la Iglesia y la sociedad, su destrucción no podía realizarse de cualquier manera. Existían complejas y numerosas reglas que debían seguirse tanto en los interrogatorios bajo tortura, para obtener lo más rápido posible la confesión de la acusada (Sprenger e Institoris, 2013: 451), como en la ejecución de las mismas.

Prácticamente no existía probabilidad alguna de ser encontrado inocente una vez denunciado por brujería ante un juez, pues cualquier curso de acción que la acusada tomara era igualmente interpretado como evidencia de su culpabilidad. Si la acusada se mantenía obstinadamente firme respecto a su inocencia, incluso bajo terribles torturas, los jueces e inquisidores sabían que aquello sólo podía deberse a que el diablo las protegía del dolor porque habían renegado “de boca y corazón” de la fe cristiana. En cambio, en el caso de las acusadas que confesaban casi inmediatamente su culpabilidad, era obvio que el diablo las dejaba “sin protección, sabiendo que le serán de poca utilidad” (Sprenger e Institoris, 2013: 227).

Una vez obtenida la confesión de la bruja y emitida la sentencia, se procedía a la ejecución de la acusada. Aquí se revela con más claridad que la quema de una bruja constituía un ritual religioso. Los autores del *Malleus Maleficarum* aseguran que “cuando, a veces por negligencia de los guardias, se las encontraba colgadas [...] se sabía que ello se debía a la

instigación del demonio con el fin de que no obtuvieran el perdón por la confesión sacramental y la contrición” (Sprenger, 2013: 227).

Este era el objetivo del procedimiento seguido por las autoridades para ejecutar a una bruja. Lo importante no era que la acusada fuera aniquilada físicamente por medio de un procedimiento indistinto, sino que obtuviera “el perdón por la confesión sacramental y la contrición”. Michelet recoge el testimonio de un juez lorenés quien ingenuamente afirmaba: “Mi justicia es tan buena, que dieciséis brujas, que fueron detenidas el otro día, no esperaron al juicio y se colgaron antes” (2013: 32). Aquel juez no comprendía, a diferencia de los teólogos y sectores cada vez más amplios de las autoridades seculares, la importancia de los rituales para el mantenimiento de universos simbólicos. El ritual únicamente “tiene sentido si se hace bien y carece de valor si se hace mal” (Collins, 2009: 50).

En términos sociológicos, la quema de una bruja confesa y arrepentida tenía el mismo objetivo que la lectura de *El arte del buen morir* en el lecho del *moriens*, esto es, producir una suerte de puesta en escena que mostrara a los espectadores que era posible “morir reteniendo hasta el final una relación significativa con el *nomos* de su sociedad — subjetivamente significativa para uno mismo y objetivamente significativa en la mente de los otros—” (Berger, 2006: 72—73).

En cierto modo, las brujas fueron kamikazes involuntarias, pues sus muertes eran rituales destinados a recordarle a cuantos atestiguaran su tormento las legitimaciones que sustentaban el *nomos* socialmente establecido. No hay que perder de vista que la bruja era la encarnación del ser humano irremediabilmente corrompido por el poder destructor del diablo, su envoltura corporal había quedado permanente mancillada a causa de sus tratos con un diablo sagrado y temible.

El cristianismo constituyó la guía conductual para evitar caer en la *anomia* o, en caso de haberse desviado de la *senda nómica* y caído en lo demoniaco, volver desde las esferas de la marginalidad a la realidad socialmente estipulada. Infortunadamente para las brujas, la reapropiación de una relación significativa con el *nomos* de su sociedad no implicaba un retorno o reintegración en las redes de relaciones temporalmente perdidas, sino su

destrucción física para que su alma se reintegrara con la realidad última, tal como era percibida por los cristianos del siglo XVI.

No es posible saber con exactitud la dimensión del terror desatado en la época de la caza de brujas, pues: “Se desconoce el número de acusadas de brujería que perecieron en la hoguera, pero aquella locura colectiva empezó en el siglo XV y no alcanzó su apogeo hasta finales del XVI. Podemos construir una imagen de aquel terror casi mítico al estudiar algunos datos de la época. En la región de Tréveris, entre los años 1587 y 1593, fueron quemadas vivas 368 brujas, y dos pueblos de la zona quedaron con sólo un habitante femenino” (Cotterell, 2008: 174).

No obstante, las actas judiciales consultadas por Michelet (2013: 32), suministraron los siguientes datos: “Sin hablar de España, tierra clásica de las hogueras donde se persigue al Moro y al Judío y a la Bruja, fueron quemadas siete mil en Tréveris, y no sé cuántas en Toulouse; en Ginebra, quinientas, en tres meses (1513); ochocientas, en Wurtzbourg, casi de una hornada mil quinientos en Bamberg (dos pequeñísimos obispados) [...] En la lista de Wurtzbourg he encontrado un brujo de once años, que iba a la escuela, y una bruja de quince y, en Bayona, a dos de diecisiete, condenadamente bonitas”.

Contrariamente a lo que indica el espíritu secular moderno, la cacería de brujas no fue la sangrienta culminación de una época oscura e irracional sino resultado del juego entre múltiples fuerzas políticas, sociales y religiosas dentro de un proceso histórico de muy larga duración. La persecución de supuestos servidores del diablo y su destrucción ritual en las hogueras no constituye un indescifrable jeroglífico histórico sino el producto de la aplicación de complejos mecanismos conceptuales para el mantenimiento de universos simbólicos en un momento de transformación y ruptura.

Los tres elementos constitutivos de la creencia en el diablo pueden ser interpretados y traducidos sociológicamente. Primero, el pacto con el diablo significa la renuncia consciente y deliberada, por eso mismo más perversa, al *nomos* propio, así como la adopción de nuevas definiciones de la realidad enteramente contrarias a las que uno reconoce como correctas; en otras palabras, la adhesión a un universo caótico y destructivo. Segundo, la participación en el aquelarre o Sabbath (asamblea de brujas) implica que el

brujo o la bruja no son individuos desviados solitarios, una minoría desorganizada incapaz de trastocar el orden social correcto, sino una colectividad organizada, y por ello peligrosa, de desviados que comparten las mismas definiciones contrarias de la realidad. Por último, la práctica de maleficios implica no solamente la capacidad de destruir el orden social correcto sino también la voluntad consciente y deliberada de hacerlo por medio de poderes sobrenaturales que provienen de un ser que constituye la encarnación misma de la desviación.

Conclusiones

Todas las colectividades sociales relativamente organizadas poseen conceptos de distinción entre miembros y no miembros, por ejemplo, sacerdotes y laicos, militares y civiles, científicos y legos, etc. Dichos conceptos pueden ser neutrales cuando la pertenencia a una colectividad determinada es resultado del azar y no de una elección consciente, como la pertenencia a una familia o a una nación, o pueden revestir un carácter valorativo cuando la membresía resulta de la voluntad del individuo, como la adhesión a una religión o partido político o equipo de deportes. En estos casos la pertenencia al grupo se le presenta al individuo como un hecho natural, correcto y necesario.

El cristianismo posee múltiples conceptos diferenciadores de este tipo. El cristiano es el miembro por excelencia, él participa por entero del orden correcto de la realidad, todas sus acciones y pensamientos están consagrados al mantenimiento y reproducción del único orden social concebible como correcto. En cambio, el hereje participa de manera incompleta en el orden social correcto, comparte algunas de las definiciones de la realidad que el cristiano, pero modifica o desconoce otras.

El apóstata es un individuo que de forma consciente y deliberada abandona la cristiandad para adoptar un conjunto de definiciones ajenas. El blasfemo es un individuo que por ignorancia o malicia profana las cosas sagradas para el cristiano. Pero es el concepto de lo *diabólico* el que expresa el mayor grado de alejamiento del orden correcto de las cosas; el individuo diabólico es aquel que sabiendo que el cristianismo es la única forma verdadera de vivir, se entrega voluntariamente a un orden completamente opuesto al cristianismo, un orden monstruoso y caótico cuya finalidad es la destrucción misma de la realidad correcta.

Esta tesis interrogó a la historia del cristianismo, utilizando los métodos y teorías de la sociología para dar cuenta del funcionamiento social de los conceptos religiosos. Antes del siglo IV no se puede hablar de cristianismo y judaísmo como religiones separadas (Boyarin, 2013). El surgimiento del cristianismo como una religión diferenciada fue posible gracias a la construcción de fronteras conceptuales que establecieron distinciones religiosas entre judíos no cristianos y cristianos no judíos; en este mismo momento, fueron creados los conceptos: ortodoxia y herejía.

Para el sociólogo de la religión, la importancia de la ortodoxia y la herejía no radica en las sutilezas teológicas que distinguen a ortodoxos de herejes, sino en el problema de poder que se deriva de dicha delimitación (Berger y Luckmann). Generalmente, quien determina el contenido de la ortodoxia es aquel que tiene los medios materiales necesarios para asegurarse el monopolio religioso de la autoridad interpretativa. En otras palabras, ser un hereje no significa que se tiene una doctrina religiosa deficiente, sino que se tiene muy poco poder.

De Roma, el catolicismo obtuvo el poder para imponerse como la encarnación de la ortodoxia; de Grecia, obtuvo las herramientas conceptuales que le permitieron desarrollar una tradición filosófica propia. Desde sus orígenes, el catolicismo ha asociado la herejía con una inspiración diabólica, aunque el concepto del diablo ha cambiado a través del tiempo. La explicación de estos cambios debe buscarse en la historia del cristianismo y en la función social de sus conceptos.

Los textos del Viejo Testamento son anteriores al proceso de formación de una identidad religiosa diferenciada del judaísmo, por lo que el diablo, en tanto concepto que implica contrariedad a la sociedad cristiana, no podía tener un papel central en el pensamiento religioso de una colectividad aún difusa. La nueva importancia del diablo en el Nuevo Testamento, así como la delimitación más clara de su identidad y funciones, son el reflejo de una sociedad más consciente de sí misma y de las fronteras que la separan de los demás.

Los conceptos habilitan a las sociedades, les dan más y mejores herramientas para interpretar y transformar la realidad; en otras palabras, el sólo hecho de nombrar una realidad antes desconocida, la hace más controlable. Esta fue la función del diablo en la

Edad Media. Enfrentados con prácticas y creencias religiosas ininteligibles, los cristianos construyeron conceptos que les permitieron comprender y controlar universos simbólicos ajenos.

Con el nombre de paganos, los cristianos ubicaron a griegos, nórdicos y musulmanes en la misma categoría conceptual, y los combatieron, ya fuese con la palabra, con la espada o con ambas. Para los cristianos, los dioses de los paganos no eran sino demonios que se complacían en engañar a los hombres, apartándolos de la adoración debida al único y verdadero dios (San Agustín, 2103) (Deschner, 1993).

Los cristianos han dado distintas soluciones al enfrentamiento con distintos paganos; los templos y bibliotecas griegas fueron destruidos o convertidos en iglesias, el pensamiento de los filósofos griegos fue reinterpretado y reapropiado para servir a los propósitos intelectuales de la élite cristiana; en cambio, los líderes de los pueblos nórdicos, se convirtieron lentamente al cristianismo, seducidos por la promoción que dicha entrada significó en términos políticos y económicos (Le Goff, 1999) (Bloch, 2007).

Historias como *El Cantar de Beowulf*, demuestran la peculiar mezcla de corrientes civilizatorias de los siglos IX-XI; los ogros y demás monstruos de la tradición nórdica son explicados por los autores del poema germánico como descendientes de Caín que sobrevivieron al diluvio universal. No obstante, la tradición escrita del cristianismo, funcionó como un medio de aniquilación, pues transformó una mitología con una historia y un sentido propios en una afirmación del cristianismo.

En el siglo XII, la cristiandad experimentó un periodo de abundancia económica, expansión territorial y desarrollo intelectual. En este periodo de florecimiento y consolidación, la civilización occidental forjó su unidad política y religiosa, partiendo a las Cruzadas en una campaña de expansión territorial y cristianización beligerante contra los musulmanes, identificados en adelante como agentes del diablo. Nuevamente, la utilización del recurso conceptual de lo diabólico tuvo como resultado una consciencia más clara de quién era cristiano y quién no.

Cuando los cristianos tuvieron una imagen clara de su enemigo y, por lo tanto, de sí mismos, los herejes orientales de Bizancio no pudieron ser tenidos más tiempo por aliados,

ya que su religión y estilo de vida eran más cercanos a los de los musulmanes (Runciman, 2012). El diablo, ha sido un factor importante en los cambios temporales de sistemas sociales de pensamiento (Zerubavel, 1997); de un sistema de pensamiento flexible que toleraba, pese a sus diferencias, a los bizantinos e incluso los consideraba como cristianos, a un sistema de pensamiento rígido, guiado por una estricta lógica de exclusión mutua, que determinó que los bizantinos no eran realmente cristianos, sino enemigos.

También al interior del mundo cristiano se desplegaron estrictos mecanismos de control social. A finales del siglo XII el catolicismo creó una institución especializada para la represión de desafíos heréticos: la Santa Inquisición. En el siglo XV, la creencia en el diablo estaba dividida entre quienes consideraban que la brujería sólo tenía lugar en las mentes perturbadas de unas cuantas mujeres, y quienes veían en la brujería una realidad objetiva, una secta de seres desviados que se habían entregado deliberadamente al diablo.

A finales del siglo XVII, la demonología objetiva de los dominicos alemanes se impuso sobre el escepticismo ilustrado de la corte francesa. A partir de 1580 y durante los próximos cien años, se desató la persecución de brujas en toda Europa. No obstante, lo diabólico no hubiera podido convertirse en un mecanismo conceptual relevante más allá del limitado sector conformado por los teólogos de no haber sido porque sus creadores desarrollaron también medios de distribución social del conocimiento.

A través de la escultura, la pintura y la palabra escrita, el diablo se convirtió en una presencia constante en la vida de hombres y mujeres medievales. Se le podía encontrar esculpido en los tímpanos de las catedrales de las ciudades, representado en objetos sagrados, adornando las paredes de iglesias y conventos, en los lienzos de los grandes maestros, en panfletos de facciones religiosas enfrentadas, en los márgenes de manuscritos ilustrados, en las obras de los grandes doctores de la Iglesia, en los libros de los moralistas, en cuentos y fábulas campesinas, etc.

Dado que la cultura fluye por canales que reparten su contenido de manera desigual en los distintos estratos sociales, es seguro que el diablo no atemorizaba a todos los hombres y mujeres medievales en la misma medida. La distribución social de las representaciones pictóricas y textos sobre demonología parecen concentrarse especialmente en los estratos

medios y altos de la sociedad. Paradójicamente, aunque los habitantes del medio rural poseían impresiones menos vivas y precisas del diablo, muchos campesinos fueron acusados de brujería satánica y perecieron quemados en la hoguera.

Esto fue el resultado del contacto entre la cultura popular campesina y la cultura docta cristiana, dos tradiciones autónomas difícilmente conciliables entre sí. El mismo proceso de distribución social del conocimiento que llevó la cultura de la élite intelectual dominadora a una mayoría dominada de campesinos, tuvo consecuencias no previstas por los dominadores que lo fomentaron. El campesino se apropió de la cultura de los teólogos y la reinterpretó, mezclándola con una religiosidad semi-pagana, materialista y fundamentalmente más cercana a la realidad de la vida cotidiana, produciendo formas religiosas *ilícitas* a los ojos de la élite. En esta deformación de su doctrina religiosa, los cristianos identificaron un desafío diabólico al orden social y religioso correcto, un desafío que debía ser reprimido.

En otros casos, la dependencia jurídica de los campesinos con respecto a autoridades cultas, cercanas al léxico demonológico de los teólogos, fue el factor de contacto entre una y otra tradición. Disputas campesinas por tierra, animales y otros recursos, en las cuales se sospechaban daños provocados por medios sobrenaturales, comúnmente terminaban en una acusación por brujería satánica una vez que la denuncia era formalmente hecha ante las autoridades. Así, las historias sobre males repentinos acaecidos a los valiosos y escasos bienes de los campesinos, y la sospecha de un maleficio conjurado por algún vecino envidioso, eran interpretadas por las autoridades judiciales de acuerdo a esquemas teóricos previamente concebidos. El interrogatorio bajo tortura y la falsa promesa de perdón condicionada a la confesión de culpabilidad permitían a los inquisidores obtener las pruebas del pacto con el diablo, la participación en el aquelarre y la práctica de maleficios.

El significado sociológico de los tres elementos constitutivos de la creencia medieval en el diablo permite comprender mejor la importancia y la función de lo diabólico como mecanismo conceptual para el mantenimiento de universos simbólicos. El pacto con el diablo representa la renuncia consciente del individuo al único orden social correcto, el aquelarre denota que los desviados son potencialmente peligrosos, ya que no se trata de un individuo desviado solitario sino de una colectividad bien organizada, y por último, la

práctica de maleficios implica que los desviados no sólo tienen la capacidad de transgredir el orden correcto sino también la voluntad de llevar a cabo sus planes.

La brujería satánica conlleva la creencia de una *contra-sociedad* oculta en la sociedad, una colectividad de seres deliberadamente desviados cuyas definiciones de la realidad constituyen una versión en negativo del orden correcto. Así lo sugieren los crímenes adjudicados a las brujas durante la celebración del aquelarre (sexualidad desenfadada, uniones incestuosas, bestialidad, infanticidio, canibalismo, etc.), pues se trata de ceremonias en las que todas las instituciones sociales correctas y tabúes son abiertamente transgredidas.

No obstante, de acuerdo con el pensamiento cristiano, lo demoníaco no sólo no puede triunfar en su empeño contra Dios, sino que tiene lugar únicamente porque él así lo desea. El diablo no es sino un instrumento de la justicia divina, una sutil negación de Dios, una negación que en realidad afirma lo que niega, lo cual se debe a que el diablo es un mecanismo conceptual que expresa la aniquilación conceptual y física de realidades ajenas al cristianismo.

La sociología puede contribuir profundamente a la comprensión de estos temas debido a su largo alcance analítico, su amplia formalidad metodológica y precisión teórica, todo lo cual le permite al sociólogo trascender la labor historiográfica y analizar la historia con un enfoque procesual. Es importante que la sociología no abandone el análisis de contextos históricos muy alejados de la actualidad, pues esto permite al científico obtener una posición epistémica privilegiada para mirar el presente.

Bibliografía

Abbagnano, N. (1994) *Historia de la filosofía*. Barcelona: Hora S.A.

Alighieri, D. (2013) *La divina comedia*. España: Océano.

Alonso, J. (2012) *Las cinco caras de Dios*. Barcelona: Viceversa.

Bello, H. (1966) *Las grandes herejías*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Beowulf y otros poemas anglosajones: siglos VI-X (2012) Madrid: Alianza Editorial.

Berger, P. (2006) *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.

Berger, P. y Luckmann, T. (2012) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Biblia, La (1989) Madrid: Ediciones Paulinas.

Binding, G. (1995) *Die neue Kathedrale: Rationalität und Illusion* en Aufbruch - Wandel - Erneuerung. Beiträge zur "Renaissance" des 12. Jahrhunderts S. 211-235

Bloch, M. (2011) *La sociedad feudal*. Madrid: Akal ediciones.

Boyarín, D. (2013) *Espacios fronterizos: judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*. Madrid: Trotta.

Burke, P. (2005) *Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.

Cantar de los Nibelungos (2011) Madrid: Ediciones Cátedra.

Collins, R. (2009) *Perspectiva sociológica*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Cotterell, A. (2008) *Diccionario de mitología universal*. Madrid: Ariel.

Del Río, E. (2012) *La invención del cristianismo*. México: Editorial Planeta

Delumeau, J. (1988) *El caso Lutero*. Barcelona: Gráficas Ródano.

Deschner, K. (1993) *Historia criminal del cristianismo: La Iglesia antigua, lucha contra los paganos y ocupación del poder*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

Duby, G. (2005) *La época de las catedrales: arte y sociedad*. Cátedra.

Durkheim, E. (2007) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.

Eco, U. (2011) *On ugliness*. United States: Rizzoli

Gago, F. (1999) *Arte del bien morir y Breve confesionario*. Barcelona: Medio Maravedí.

- García García, B. (2013) “El pensamiento político de Martín Lutero”. Iberian, Revista digital de Historia. N° 5 ENERO/ABRIL 2013.
- Geese, U. (2012) *La escultura gótica en Francia, Italia, Alemania e Inglaterra* en Toman, R. (editor) *El gótico, arquitectura, escultura y pintura*. H.F. Ullman
- Ginzburg, C. (1991) *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Ginzburg, C. (1994) *El queso y los gusanos: El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Gombrich, E. H. (2009) *La historia del arte*. Phaidon Press Limited.
- Huizinga, J. (1990) *El otoño de la Edad Media: estudios sobre la forma de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Madrid: Alianza Editorial
- Institoris, E. y Sprenger, J. (2013) *El martillo de las brujas*. Valladolid: Maxtor.
- Jedin, H. (2011) *Historia de los concilios*. Barcelona: Herder Editorial.
- Julia, D. (2004) *Lecturas y Contrarreforma* en Cavallo G. y Chartier R. (directores) *Historia de la lectura en el mundo occidental*, España: Taurus
- Kluckert, E. (2012) *La pintura gótica: pintura sobre tabla, pintura mural e iluminación de libros* en Toman, R. (editor) *El gótico, arquitectura, escultura y pintura*. H.F. Ullman
- Le Boulluc, A. (1990) *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*, t. 1, *De Justin à Irénée*, t. 2, *Clément d'Alexandrie et Origène*. Annales. Économies, Sociétés, Civilisations Année 1990 Volume 45 Numéro 4 pp. 871-873
- Le Goff, J. (1999) *La civilización del occidente medieval*. Barcelona: Paidós.
- Le Goff, J. (2016) *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?* México: FCE.
- Lutero, M. (2013) *Escritos políticos*, “Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos”. Madrid: Tecnos.

- McLean, A. (2012) *Urbanismo medieval* en Toman, R. (editor) *El gótico, arquitectura, escultura y pintura*. H.F. Ullman
- Michelet, J. (2013) *La bruja*. Madrid: Akal ediciones.
- Muchembled, R. (2013) *Historia del diablo: siglos XII-XX*. México: FCE.
- Runciman, S. (2012) *Historia de las Cruzadas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sabine, G. (2009) *Historia de la teoría política*. México: FCE.
- San Agustín de Hipona (2013) *La ciudad de Dios*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Schäfer, P. (2003) *History of the Jews in the Greco-Roman world*. Great Britain: Routledge.
- Schütz, A. (1999) *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Swedberg, R. (2005) *The Max Weber dictionary: Key words and central concepts*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Tambiah, S. J. (1990) *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Great Britain: Cambridge University Press.
- Toman, R (2012) *El gótico, arquitectura, escultura y pintura*. H.F. Ullman
- von Ranke, L. (2015) *Historia de los papas en la época moderna*, México: FCE.
- von Simson, O. (1956) *The gothic cathedral : the origins of gothic architecture & the medieval concept of order*. London: Routledge
- Zerubavel, E. (1997) *Social Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology*. Harvard University Press