

El mal, el diablo y sus imaginarios

Isabel Jáidar Matalobos*

Verónica Alvarado Tejeda**

EN INNUMERABLES MITOLOGÍAS DEL MUNDO encontramos siempre el sentido y la simbolización de lo sagrado. Esta búsqueda de un origen sagrado del ser está presente, de muy diversas maneras, en la historia cultural de todos los pueblos. Recientemente, numerosos estudios y reflexiones sobre este fenómeno cultural han permitido contemplar el contenido central de las mitologías como parte de la necesidad fundamental y primordial del hombre de crear mundos de significado dentro de los cuales él mismo tenga sentido (Geertz, 1987; Berger, 1967).

En esta *cultura universal de* lo sagrado se muestra como contraparte, lo profano, y así también las múltiples maneras de significar el bien y el mal. Las cosmovisiones cristiana europea y la prehispánica nahua se insertan en esta cultura universal. Sin embargo, el peculiar cruce de variables históricas, culturales y coyunturales que incidieron en el caso del cristianismo europeo y en la mezcla y sincretismo con las cosmovisiones indomesoamericanas, han hecho de estas construcciones humanas un punto de referencia para el seguimiento, estudio y comprensión del imaginario cultural occidental; del español, por un lado, y del mestizaje cultural de Mesoamérica, por otro. Los procesos y manifestaciones de los cruces de imaginarios y culturas que se dan durante la colonización en México constituyen, de algún modo, el origen más remoto de muchos de los rasgos culturales y de las maneras de socialización que prevalecen en nuestro país.

* Profesora-investigadora. Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

** Ayudante de Investigación del Área Subjetividad y Procesos Sociales, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

En el estudio de las significaciones, símbolos y resonancias emocionales y sociales que el cruce y choque cultural de la colonización en la Nueva España han tenido y tienen, no sólo en la experiencia religiosa sino en todos las maneras de socialización y de construcción en los psiquismos individuales de los habitantes de este país, se presenta un complejo panorama de construcciones imaginarias; de ellas destacan, entre otras, las construcciones imaginarias acerca del bien y el mal.

Reflexiones iniciales

Las construcciones simbólicas y culturales, así como sus significaciones gestadas en diferentes momentos históricos, determinan las maneras sociales y psicológicas de las relaciones humanas. La necesidad humana de explicar y significar la realidad es universal, pero los diferentes pueblos y culturas han construido y construyen maneras específicas de sujetos y subjetividades dentro de un intrincado y complicado proceso dinámico de infinitas significaciones, simbolismos, saberes, conocimientos y acontecimientos. De este universo de significaciones e imaginarios, podemos describir el mal —sin pretender dar una definición filosófica, metafísica esencial, ni psicológica— como aquello que repugna altamente a la naturaleza humana; es una negación del bien, todo aquello que daña y destruye. El mal es por lo tanto sufrimiento, dolor y confusión, pérdida y fin: el mal incluye todos los sentimientos negativos y las enfermedades y daños del cuerpo. De ahí la imperiosa necesidad humana de significarlo y nombrarlo para poder explicarlo y controlarlo. Todos los pueblos lo han dotado de múltiples representaciones simbólicas e imaginarias, que muestran una compleja construcción de la "realidad", necesarias para vivir y significarse en el mundo y son singulares en cuanto a su infinita red de relaciones con la naturaleza, interna y externa del ser, así como con la historia y las relaciones sociales endógamas y exógamas. Es tan evidente la existencia del mal que huelga toda demostración: en los eventos propios de la naturaleza (que son leídos como desastres y se relacionan, ocasionalmente, con poca dedicación a la oración), en los animales, en los humanos. Frente a esta evidencia los seres humanos se han preguntado: ¿Quién produce el mal? ¿De dónde surge?

Dejando de lado cualquier discusión teológica, analizamos algunas nociones del mal simbolizadas en las concepciones imaginarias del demonio; por un lado, en el judeo-cristianismo europeo y, por otro, en algunas nociones similares en el mundo indígena anterior a la llegada de los españoles. Las construcciones imaginarias del diablo que tuvieron un gran poder en España en la Edad Media se imponen, durante la colonización, a los imaginarios del pensamiento prehispánico, provocando un choque cultural que prevalece hasta nuestro días y se manifiesta en múltiples situaciones sociales, culturales y en psiquismos singulares predominantes en México.

El pensamiento cristiano es dualista¹ y patriarcal, dentro del cual prevalece el pensamiento maniqueísta: bien y mal. Siendo Dios infinitamente bueno, el pensamiento católico se ve compelido a depositar la contraparte en otro ser que llaman Satán; por su lado, en la cosmovisión indígena, los dioses participan de lo bueno y de lo malo y por lo tanto de lo humano.

Son múltiples e intrincadas las líneas de análisis en construcciones tan complejas como la que nos ocupa; sin que sea nuestra intención acen-tuar la importancia de algunas de ellas, hemos investigado sobre dos construcciones humanas fundamentales: la construcción histórica de los imaginarios y la manera como se nombran.

Las infinitas creaciones del imaginario humano

Las construcciones imaginarias —en este aspecto seguimos lo propuesto como imaginarios sociales por Cornelius Castoriadis— son culturalmente construidas en el doble sentido de la expresión como motor de creación y como producto creado: vale decir, como imaginarios radicales instituyentes, creación de significaciones de una cultura, al mismo tiempo que imaginarios efectivos instituidos, aquellos que constituyeron los basamentos que permitieron la gestación, desarrollo y permanencia de esa misma cultura a través de los tiempos. Convergen y se entrecruzan infinidad de elementos, desde los más apegados a la realidad como características naturales hasta los más fantaseados. En este complejo proceso subjetivo las redes del poder son fundamentales en la genera-

¹ Es decir, que maneja los pares en un sentido de oposición y/o complemento.

ción de creencias e imaginarios que permitan o faciliten el sometimiento. Desde estas miradas hemos investigado dos extremos de las construcciones imaginarias del diablo, como construcción imaginaria del mal: el diablo en la Edad Media y las construcciones referentes al diablo y al mal en los pueblos de Mesoamérica tras la colonización. Extremos, decíamos, en sus construcciones subjetivas fraguadas en situaciones sociales, geográficas, históricas, religiosas, profundamente diferentes y que sin embargo se cruzan y se sincretizan debido a la imposición de los españoles en tierra azteca. La metodología seguida en nuestro trabajo es conformada por la hermenéutica, como herramienta de interpretación y análisis de mitos y creencias, y la sociolingüística, para conocer las maneras como se " nombra " el mal en las dos culturas que nos interesan, así como el estudio y análisis de los momentos históricos señalados.

Consideramos las construcciones sociales imaginarias del mal, por su presencia e importancia en el discurso, como mitos, los cuales entendemos como cristalizaciones de significación que cumplen múltiples funciones para las colectividades y los pueblos, desde las más alienantes y anómicas, hasta las más esenciales formas de brindar sentido a la existencia, convirtiéndose en motores de la misma vida y de la cultura. Las representaciones y los imaginarios sociales que nos constituyen y nos crean como seres humanos, y como tales, podemos también considerarnos creadores de los mismos, gracias al doble proceso de crear y ser creados, de constituir y ser constituidos por dichos imaginarios, en los que ocupan un lugar esencial la producción mítica, individual y colectiva.

En ese sentido, desde la óptica de Castoriadis, habría que entender las construcciones míticas del mal en su doble función, vinculada tanto al imaginario radical como creación instituyente y creación colectiva de significaciones imaginarias, como al nivel de imaginario efectivo, es decir, como lo instituido, que intentará mantenerse y resistir los embates de todo nuevo proceso instituyente. Es asimismo una integración del mundo mágico-imaginario y prohibido, al mundo de lo definible, nombrable, lo que pone orden. Las construcciones míticas sobre el mal tienen códigos que, a nuestra consideración, son la vía que enlaza el mundo consciente con el inconsciente, el racional con el intuitivo, el del pensamiento y la lógica del discurso con el emocional. El mundo "natural" con el "sobrenatural" del imaginario.

El diablo en la Edad Media

El imaginario y las simbolizaciones del diablo surgen frente a los propios abismos y miedos inconscientes, frente al sufrimiento, al dolor, a la maldad y a la pérdida del amor de Dios, dentro del pensamiento cristiano, así como del conflicto que se genera en un pensamiento dualista donde si Dios es todo amor, misericordia, poder y sabiduría, ¿qué sucede en el mundo que está lleno de sufrimiento y maldad?

Desde el libro del Génesis se menciona la existencia del mal y su representación esencial en Lucifer. La solución que se da en el Libro de Job en la *Biblia* es la evocación de terror frente al universo, cuyo descubrimiento renueva el significado de Dios y por lo tanto se aceptan los dos principios: Bien y Mal, y existe una aceptación verbal y un reconocimiento a lo incomprensible de Dios que no le es dado al humano entender. Encontramos así, también, la concepciones del bien y el mal que sugieren que es deseo de Dios permitir el mal. Para resolver el conflicto se habla entonces del libre albedrío del hombre, que también es otorgado por Dios para elegir el bien o el mal. Existen numerosas posturas filosóficas que hablan del problema del mal: los maniqueos admitían dos principios increados de las cosas: el infinitamente bueno y el infinitamente malo, postura también de los gnósticos, anteriores al maniqueísmo. En las construcciones imaginarias y fantaseadas del mal, se encuentra significado para los miedos humanos; es por ello que toma tal fuerza social el imaginario del diablo y un poder que sólo el miedo personificado puede tener. Satanás une en sí, en forma individual y personificada, la potencia de las energías de la materia viva y es la *suma* de la naturaleza creadora.

Satanás, Lucifer, el diablo, el demonio, se convirtió en Occidente en una fuerza paralela al bien; encontramos su origen tanto en el Génesis como en las diferentes mitologías europeas. En sus inicios, el cristianismo intentó romper el dualismo bien-mal de las ideas helénicas y gnósticas, pero al tratar de subordinar la idea del mal al bien, al Dios todopoderoso, tuvo que vérselas en la Edad Media con la hechicería y la superstición medievales, con cuya persecución la teología cristiana daba lugar y presencia otra vez al diablo. La postura de San Agustín acerca de la demonología tiene sus raíces filosóficas en el maniqueísmo; sostiene

que existen en el ser dos principios, el del bien y el del mal, y todo cuanto existe en la naturaleza es una mezcla fatal de elementos buenos y malos. Dios, entendido como principio bueno, y el mal o el demonio, que sin embargo San Agustín no considera al nivel de Dios; estas ideas las encontramos en su escrito "De vera religione".

En la doctrina y bases filosóficas de San Agustín se genera la construcción imaginaria instituyente en el catolicismo acerca del demonio y la magia; encontramos los fundamentos del poder de la construcción imaginaria instituida del diablo. En su texto "De civitate Dei", señala incluso su poder a través de la ilusión de los sueños. Nos dice en esta obra:

Lo que sí pueden hacer los demonios ante los sentidos de otra persona es presentarse en forma engañosa en el cuerpo de un hombre, cosa parecida pasa en nuestros sueños, que puede presentarse en miles de imágenes engañosas [1984:94].

En la postura de San Agustín vemos las construcciones imaginarias-sociales de los demonios mucho más fuerte que en las tradiciones populares o entre los gnósticos. Por lo tanto, sostenemos que la demonología medieval y la comprensión de las supersticiones se orientarán casi exclusivamente por los enunciados formulados por San Agustín.

El mal en México

En tanto, en Mesoamérica encontramos que la creación del concepto del mal entre los nahuas inició con la evangelización y los esfuerzos por homologar la lengua entre los indígenas. Los primeros misioneros llegados a México fueron franciscanos; entre ellos circulaba la idea del *don de lenguas*, es decir, que Dios los ayudaría para comprender y aprender las lenguas exóticas del nuevo mundo. Esta creencia se desprende de la historia de la construcción de Babel, donde los hombres dejan desbordar su ambición y su soberbia, y reciben como castigo divino la diversidad de lenguas. La contraparte es un supuesto don de lenguas, que funciona como reconocimiento a la humildad de los misioneros que van repartiendo por el mundo la palabra de Dios. Los franciscanos se encontraron

con una diversidad de lenguas tal, que fue necesario que optaran por la más difundida entre la población. De acuerdo con los estudios de historiografía lingüística realizados por Bustamante y Díaz Rubio (1986), en el caso de México resultó ser el náhuatl, por las amplias regiones territoriales en las que ésta era lengua común o por lo menos inteligible; los misioneros decidieron avocarse a descifrarla y aprenderla, con la finalidad prácticamente única de hacerse del instrumento esencial para la evangelización.

Resulta casi obvio que en un momento dado esta evangelización implicó una transculturización, como podemos observar en el ejemplo de la creación del concepto "diablo", o la concepción total del "mal". El amplio vocabulario nahua no contaba con términos equivalentes, no sólo a nivel léxico sino a nivel conceptual. Por ejemplo: Tezcatlipoca, dividido en cuatro advocaciones distintas (Sahagún, 1992), mostraba una amplia gama de dones entre los cuales estaba la destrucción y la creación de conflictos entre los humanos en la advocación del Tezcatlipoca negro, y seguía teniendo la misma connotación de Dios que los otros tres. Esta figura determinante del panteón nahua sería lo más cercano a la figura del diablo dentro del cristianismo por su connotación de daño y destrucción, y fue, de alguna manera, tratada como tal por los franciscanos. Sin embargo, la relación analógica no resultaba del todo conveniente, ya que implicaba mantener en un papel preponderante a un dios pagano.

Esta es la razón principal por la que los franciscanos se ven en la necesidad de crear un nuevo término para designar al mal y al diablo, que no haga referencia de manera directa a los dioses que los indígenas veneraban. Del vocabulario náhuatl retomaron la palabra "cua",² raíz del verbo "comer", ya que notaron la relación que existía entre los términos de comida y los términos de bondad en esta lengua. Los misioneros crearon el término *ahmo cualli*, que quiere decir "no comible" para mantener la analogía en un término final de "no bueno". Pero la creación de la palabra no garantizó, obviamente, que la comprensión del concepto funcionara. Para los indígenas *ahmo cualli* significaba "no comible" e incluso "no bueno", pero no significaba "malo" y mucho menos "diablo".³ La dificultad principal para los franciscanos radicó en que dentro

² En la escritura del náhuatl clásico, que se puede constatar en el Códice Florentino.

³ Este desarrollo puede encontrarse en De Pury, Sibille, *De palabras y maravillas*, 1997.

de la concepción de *Dios* tenida por los indígenas no era necesario distinguir la maldad de las otras capacidades que tenían los dioses; esto ocasionó que la apropiación del *ahmo cuallise*, hiciera en términos de "no bueno" sin lograr concretar el concepto cristiano del mal, ya que ser "no bueno" (o no comible, en la etimología náhuatl de *ahmo cualli*) no implicaba ser "malo". La cosmovisión indígena no otorgaba opuestos totales, es decir: negar una cualidad intrínseca a un ser o un objeto (como la bondad) no lo hacía su contrario absoluto; esta es una idea ligada al uso del español y a la manera en que se codifican los elementos propios de la cultura para los indígenas.⁴

Por otro lado, la extensión que los franciscanos hacían de estos términos del español al tratar de enseñar a los indígenas a que se refirieran a sus dioses como "diablos", en tanto figuras paganas, generó un efecto contradictorio: ante la falta de una figura con qué asociar esta nueva palabra, la depositaron precisamente en la imagen de quien la creó, es decir, el hombre blanco y barbado, montado a caballo. Esta desviación en la comprensión de un término fundamental para la evangelización, dificultó en buena medida la erradicación de las idolatrías, para lo cual se creó una guía de confesionarios (Cortés y Zedeño, 1967), a fin de que un sacerdote supiera qué preguntar exactamente, de tal manera que los indígenas poco a poco fueran conformando la noción de mal y de pecado. Los confesionarios atravesaban todos los campos posibles de la vida, ya que cuestionaban sobre las relaciones sociales, las relaciones de parentesco, la sexualidad, la idolatría, el método para curar... sólo de esta manera, por medio de reprimendas de diversos tipos (como el escarnio público y la penitencia) y de repeticiones dentro del confesionario, fue que los indígenas introyectaron la noción de mal; sin embargo, esta imposición cristiana no aseguró (ni en esa época ni ahora) que las figuras veneradas por los nahuas desaparecieran de la subjetividad del grupo. En este sentido, los dioses del panteón nahua representaban siempre una relación esencial, intrínseca, con el orden del mundo. Las figuras que los españoles impusieron siempre fueron añadidos, nunca sustitutos. De ahí que existan fusiones en el imaginario, como la del diablo y el chahuistle, o dios y el tloque nahuaque, o más tarde, la virgen de Guadalupe y Tonantzin.

* Notas del curso "Fonología de una lengua indígena", impartido por Valentín Peralta, en el marco de la maestría en Ciencias del Lenguaje de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

El sexo y el mal

El enfrentamiento de la demonología y la religión significó para San Agustín no sólo un discurso intelectual sino la cimentación filosófica de la religión cristiana. Cuando la razón, al principio de los tiempos renacentistas, comenzó a rebelarse contra el oscurantismo del pensamiento medieval, buscó procesos cognitivos que pusieran en tela de juicio los dogmas de la religión. Para ello el ser humano cometió el pecado mortal de la *curiositas*, la curiosidad humana, que repetía el pecado original por el que fue expulsado del Paraíso. Se le atribuye también a San Agustín la consideración del afán humano de conocimiento como pecado, así como el deleite por las cosas terrenas y no por las divinas; por lo tanto, dominios del diablo. La curiosidad no sólo era un pecado mortal, por el hecho de considerar la experiencia terrenal como un deleite sensual, sino porque además cuestionaba el dogma de la Iglesia.

Desde estos tiempos aparece en primer plano el deseo sexual como tentaciones del demonio para perder el alma humana; el cuerpo de la mujer es cada vez más el reservorio de la tentación y el pecado. Ellas podían desear carnalmente al diablo. La teología del pecado sexual completó el sistema de la demonología de la iglesia medieval: los demonios provocaban los actos pecaminosos sexuales. El poder de Satanás creció mediante la doctrina del pecado original. No sólo el pecado sexual pasó a ser primordial entre demonios y brujas, sino cualquier relación sexual, de pensamiento, palabra u obra, que se tuviera fuera del matrimonio sacramentalizado, cuya única finalidad era la reproducción. De esta manera se llegó a verdaderas obsesiones de persecución sexual, con la fuerza y el fanatismo que confieren el deseo y la represión. La Iglesia se erige en defensora del santo matrimonio y de la abstinencia sexual a niveles compulsivos. En nuestro análisis de la temática incluimos un elemento del cristianismo que intenta "contener" los miedos y supuestos males que ocasiona la sexualidad y por tanto el demonio: el celibato exigido a los monjes y monjas del cristianismo. El celibato como exigencia de soltería y de abstinencia sexual para fines espirituales, relacionado con la pureza y el bien, se encuentra instituido desde las civilizaciones más antiguas y dentro de muy diferentes contextos.

Considerado como forma de ascetismo, ha sido practicado en muchas tradiciones religiosas: en el antiguo judaísmo, por los esenios, en el budismo, el jainismo y el hinduismo por los miembros de grupos monásticos. Se les exigía en la antigua Roma a las Vírgenes Vestales, lo que muestra que la idea del celibato ocupaba un lugar en la religión romana. En otras partes del mundo, al desarrollarse la Filosofía, se encuentran dos tipos de celibato masculino: aquel de los ascetas y el de los sacerdotes en las diferentes religiones. Los pitagóricos son un ejemplo de los primeros, quienes establecieron gremios basados en el estudio, el vegetarianismo y la abstinencia sexual.

Otros filósofos han creído que el celibato es necesario para el desapego mundano y para el equilibrio espiritual y mental que les es necesario. Los estoicos consideraban que el maestro ideal debe ser soltero, porque su tarea requiere libertad y calma. Una manera diferente de celibato fue instituida por los sacerdotes de los misterios del culto a la Gran Madre. Por ejemplo, para los sacerdotes de Isis la abstinencia sexual era exigida. En el hinduismo, el celibato se asocia, de forma habitual, con los sadhus, ascetas que se apartan de las ataduras de la tierra. Aunque los sadhus no tienen una regla organizada e independiente, la procreación es opuesta al objetivo del sadhu, de liberarse de las ataduras terrenales del karma por medio de una disciplina ascética. La casta sacerdotal de los brahmanes no está sujeta al celibato. El budismo surgió en primer lugar de la tradición hindú y, por lo común, requiere el celibato de la sangha, la comunidad monástica budista global. El deseo sexual y la juventud son considerados como elementos clave de la esclavitud kármica que los budistas repudian. Sin embargo, ciertos grupos, sobre todo los monjes del budismo tántrico en el Tíbet y la secta del Jodo en Japón, descartaron la exigencia del celibato. Algunas sectas tántricas budistas practicaban técnicas rituales sexuales como parte de sus devociones religiosas.

El islam, que rechaza la doctrina del pecado original, no tiene una tradición importante de celibato. Ciertas personas y grupos, en particular los místicos sufíes, eran célibes como petición no esencial de su devoción, pero eran considerados como casos excepcionales. En muchos otros cultos, como el maniqueísmo, gnosticismo y la hermenéutica, se requería estricta continencia sexual. Este idealismo sobre la continencia sexual sentó las bases para el celibato de los sacerdotes y monjes cristianos; el celibato

ha sido practicado por monjes y monjas tanto en las iglesias occidentales como en las orientales. En la iglesia ortodoxa se permite al clero parroquial casarse antes de la ordenación, pero los obispos son seleccionados entre el clero célibe. En la iglesia católica se exige el celibato para todo el clero en el rito latino. La Iglesia sostiene que esta práctica es sancionada, aunque no exigida, por el Nuevo Testamento, basando su afirmación en lo que asegura haber sido la tradición y sobre todo en varios textos bíblicos (Cor. 7, 6-7, 25; Mt. 19,12). Los principios sobre los que se fundamenta la ley del celibato son:

1. Que el clero puede servir a Dios con más libertad y con un corazón íntegro.
2. Que siendo llamados para servir a Jesucristo, pueden abrazar la vida santa a partir del autodomínio.

Esta doctrina no implica que el matrimonio no sea un estado de santidad, sino tan sólo que el celibato es un estado de mayor perfección. El celibato, sin tener relación doctrinal con la iglesia católica, es considerado como una simple ley disciplinaria. La dispensa de la obligación del celibato ha sido otorgada al clero, de modo ocasional, bajo circunstancias excepcionales; por ejemplo, para proveer de un heredero a una familia noble en peligro de extinción. El celibato del clero fue rechazado por los reformistas protestantes. Martín Lutero sirvió de ejemplo a sus seguidores casándose con una antigua monja. Tanto el matrimonio de los ministros como la abolición de los votos monásticos se convirtieron en rasgos comunes de los organismos que se separaron de la Iglesia católica. De acuerdo con los artículos de religión de la Iglesia de Inglaterra, "obispos, sacerdotes y diáconos no son ordenados por la ley de Dios, tanto para elegir el estado de vida célibe como para abstenerse del matrimonio; así pues, es legítimo para ellos, como para el resto de los hombres cristianos, casarse según su buen juicio, ya que pueden servir de igual modo a los fieles" (Cartier, 1907:17). La historia del celibato sacerdotal ha sido tempestuosa desde que se convirtió en ley para el clero de rito latino en el siglo VI. Aunque el papa Pablo VI, en su encíclica del 24 de junio de 1967, reafirmó la posición tradicional, el estatuto del celibato sacerdotal se convirtió en una cuestión eclesiástica muy discutida. Juan Pablo II ha

vuelto a recalcar la doctrina del celibato eclesiástico. En los Evangelios no se habla del celibato, si bien, por un lado Jesús no se casó y por otro le pide a sus discípulos que dejen todo por él y lo sigan (existen documentos que parecen indicar que Pedro llegó a Roma con su esposa), no habla en especial del aspecto de la vida sexual, ni está satanizada la sexualidad; esta depositación del demonio en la sexualidad es producto del pensamiento europeo medieval.

La magia, las mujeres y el mal

Como decíamos, recién instituida la Iglesia tuvo que vérselas con la magia y las supersticiones, creaciones humanas tan antiguas como la humanidad misma; de hecho, en la Europa precristiana la magia es parte integrante de las culturas, y ya dentro del cristianismo primitivo, la magia se encuentra dentro de los ámbitos religiosos, sociales y científicos. Por lo tanto la magia no se puede identificar como un proceso que culminó en la ciencia y la religión, ni como forma de pensamiento paralela a estos sistemas, como sugirieron los prejuicios etnológicos del siglo XIX, bien por el contrario, como señala C. R. Philips III:

El problema reside en el empleo de las definiciones modernas de lo "mágico" para categorizar a los antiguos sistemas religiosos [...] tales definiciones utilizan combinaciones de modelos científicos judeocristianos y modernos para aplicarlos, respectivamente a la religión y a la ciencia, con el fin de identificar fenómenos que no se ajustan, por su carácter mágico, lo que equivale a "mala" religión y "mala" ciencia, a la religión o a la ciencia en el sentido moderno. Y así, desde una perspectiva moderna, todo un conjunto heterogéneo de fenómenos se convierte en mágicos [1991:260 y s.].

La magia popular representa la cultura más propia de muchos grupos humanos de la Edad Media; tenemos entonces, después de la universalización del cristianismo, la creación mítica del diablo, figura masculina como Dios, con un profundo pensamiento mágico-religioso, cargado de supersticiones y que cada vez más se va llenando de los deseos sexuales prohibidos. Estos deseos, por lo tanto, requieren de la figura femenina

perversa y transgresora en la cual depositar los temores más profundos y arcaicos que el varón siente ante la mujer.

El psicoanalista Bruno Bettelheim, en su libro *Psicoanálisis de los cuentos de Hadas* (1977:227 y s.) señala que la bruja de los cuentos simboliza todos aquellos profundos miedos que tenemos en los primeros años a la madre y al incesto. Si bien suscribimos esta lectura de las brujas pensamos que es parcial y que este profundo temor debe buscarse también en la naturaleza misma, en las religiones más primitivas de la madre tierra, de las diosas de la fertilidad que podían dar la vida por sí solas, y devorar niños recién nacidos, es decir impedirles la vida [Qáidar y Alvarado, 2003:23].

Estos primigenios temores a la sexualidad femenina, creadora y destructora, al poder inmenso de la fertilidad, se significan en el medioevo en la figura de la bruja. Pero el temor a la bruja tiene múltiples raíces, está fuertemente cargado sobre el poder del placer sexual sin fertilidad, representado en la imaginaria sexualidad vivida con el diablo por estas mujeres. Se hacen complicadas e imbricadas depositaciones en la bruja de los deseos masculinos reprimidos desde su infancia, hasta en el caso del inquisidor, debido al celibato exigido por la Iglesia.⁵

Así, el inquisidor realiza, por medio de las torturas a las brujas, sus fantasías sexuales más perversas y deformadas por la represión; odia aquello que desea y no puede tener; necesita castigarlo y destruirlo para destruir en él lo que considera la influencia del diablo que le aleja de Dios. En el pensamiento freudiano hablaríamos de la perversión instituida en la Inquisición; avalada por la institución, la perversión da rienda suelta a los más desenfadados y pervertidos placeres sexuales: voyeurismo, sadismo, masoquismo, se despliegan con infinidad de matices en las persecución y tortura de las brujas. Son las depositarias de deseos incestuosos negados y reprimidos, de miedo a la procreación. Con la fuerza que da la Institución a sus miembros, se encubren los más atroces sentimientos humanos de envidia y odio, disfrazándolos en la supuesta persecución al demonio.

⁵ Nos referimos a la Iglesia Católica Romana; si bien el mundo protestante persiguió y llevó a la hoguera a más brujas que ésta, para nuestro estudio es la que nos interesa por ser la forma de catolicismo que llega a México.

En este escenario, la bruja representa múltiples miedos a la mujer, pero también la envidia y el odio que genera su posibilidad de una sexualidad libre y el ser deseada por el diablo, que se torna asimismo para los inquisidores, en objeto de deseo y odio. El macho cabrío, que en el imaginario de la Edad Media y sobre todo de los cazadores de brujas, copulaba con ellas, tiene toda la fuerza del deseo reprimido de los perseguidores, pero también del deseo homosexual. Nos dice Esther Cohén:

La bruja, tal y como nos llega por la tradición, es, en muchos casos, una entidad hablada, por otro, más que un sujeto que habla, al menos dentro del lenguaje institucional; es, en cierto sentido, una figura pasiva, sujeta a la palabra del otro. Y esto, en última instancia, hace de su posible discurso corrompido, atravesado por voces que no son la suya y la sofocan [2002].

Entonces, encontramos en esta persecución de brujas generada por el mito, ya instituido del diablo, un proceso de imaginario radical instituyente de culturas y psiquismos individuales, una combinación que explica muchas de las construcciones sociales y culturales de la Edad Media: el diablo desea a la mujer, copula con ella sin tener hijos. De ahí se deduce que el diablo es estéril, no procrea. Si bien encontramos en múltiples leyendas, fantasías sobre engendros del Demonio, la Iglesia no aceptaba la posibilidad de que el diablo pudiera generar vida. Dios no creó a la humanidad por el camino del sexo, sino por la palabra y por su amor. El diablo vive con la mujer el deseo sexual que está eliminado en el libro del Génesis. Tiene una dimensión integradora pero anómica al mismo tiempo. Reafirma en cierto sentido la negación de la sexualidad como procreación, negación instituida en el mito de la creación del libro del Génesis. Pero es terriblemente aterrador haber imaginado el deseo sexual como génesis de la humanidad; por lo tanto, tienen que purificarse con el fuego estos imaginarios apóstatas y por ello se depositan en la figura de la bruja. Al llegar los españoles a Mesoamérica, estaban contruidos por este pensamiento medieval portador del mítico diablo. Nos preguntamos, dentro de este imaginario, ¿qué significaba vivir una sexualidad no sacramentalizada con las indígenas?

Como mencionamos, durante la época colonial se instrumentó la confesión como un método de control social de los indígenas, siendo

también un regulador de la sexualidad, pero sobre todo, como un mecanismo para establecer, dentro de los parámetros de la religión católica, aquello que se denomina como pecado, y que para los aztecas no tenía ninguna connotación anterior. Mediante la confesión se regulaban las actividades sexuales de hombres y mujeres, con la intención de fortalecer los conceptos religiosos de matrimonio, monogamia y celibato. También, desde el confesionario, se sanciona la conducta sexual disipada y la pérdida de la virginidad de las mujeres antes del matrimonio:

En el marco de la conyugalidad basada en la castidad, la Iglesia admite el matrimonio como un mal menor [...] para disciplinar la sexualidad, para luchar eficazmente contra la fornicación [Quezada, 2002:146].

De acuerdo con la tradición católica, el deseo de las mujeres pertenecía a sus maridos, es decir, a los hombres, ya que ese fue el castigo que Dios puso a Eva por desobedecerlo. De esta manera, el placer y el deseo femeninos estaban destinados a ocultarse mientras que se otorgaba al hombre el supuesto control de ellos, no solamente respecto del ejercicio de la sexualidad dentro del matrimonio sino a los padres que las destinaban a otros hombres sin su consentimiento por cuestiones de interés personal, o a los confesores cuya misión principal consistía en regular el comportamiento sexual de los indígenas, y desde donde se genera la culpa femenina relacionada con la sexualidad y el placer. El deseo y el placer eran pecaminosos y la única función permitida de las relaciones sexuales era la procreación, lo que implicó a la larga una ruptura total de la ancestral dualidad —igualdad entre lo masculino y femenino, en pos de la superioridad masculina que los misioneros y los conquistadores impusieron.

Curiosamente, la iglesia no censuró de inmediato las casas non santas, es decir, los prostíbulos, con lo cual la idea de cierta relajación moral permitida a los hombres queda en el aire.

Antes de la llegada de los españoles, la sexualidad tenía ciertas connotaciones rituales, como el caso de las *ahuiname* o prostitutas rituales, que tenían por función equilibrar a los guerreros antes de la batalla. Se les conocía como "comedoras de inmundicias", lo cual las ligaba a Tezcatlipoca. Esta relación serviría más tarde a los españoles para estigmatizar su presencia, ya que este dios fue quien se llevó la designación de "diablo" en clara alusión a su lado oscuro dentro de la cosmogonía nahua.

Si bien en la Colonia no se relacionó directamente la sexualidad con la brujería, el curanderismo o la hechicería, queda claro que dentro de las persecuciones realizadas por la Inquisición se enfatizaba la relación directa de estas prácticas con el diablo. En este asunto intervinieron de manera importante las traducciones que se realizaban de las confesiones de los indígenas, ya que de manera indiscriminada se traducía la adoración a los dioses paganos como "adoración al diablo". Probablemente sea ésta la razón principal por la que estas prácticas quedaron confinadas a la clandestinidad durante siglos.

Reflexiones finales

El choque cultural, y con ello el encuentro de imaginarios y simbolizaciones tan diferentes como la que se dio entre la cultura española del siglo XVI y las cosmovisiones de los mesoamericanos, creó una compleja situación social, cultural y psicológica que persiste hasta nuestros días. En numerosas festividades religiosas de nuestro país, en situaciones sociales, principalmente de violencia o criminalidad, en la imaginería popular, y en fin en los psiquismos individuales, se sigue manifestando y reviviendo este choque cultural, este sincretismo aún no terminado, que entre muchos otros aspectos trae como consecuencia confusión y pesar. El diablo, como representación del mal, es un imaginario detonante y emergente de este conflicto cultural. Después de realizar este recorrido a través de la manera en que el concepto del mal es *creado* por los misioneros para que los aztecas (y los indígenas en general) lo introdujeran en su cosmovisión, podemos pensar en cómo se generó un concepto alterno, que no es el del diablo europeo ni el del dios prehispánico, pero que posee la capacidad de dañar sin necesitar explicaciones de su actuación. Es decir: para los aztecas la idea del mal como algo inherente a los dones del dios, implica que su actuar responde a la voluntad divina y eso es suficiente, mientras que en el cristianismo la explicación es que el diablo se contrapone a Dios y por lo tanto a sus buenas acciones. Este nuevo concepto introyectado en los aztecas, prescinde de esas explicaciones ontológicas: no responde a una entidad superior sino que se ubica en aquello que los hombres hacen. El mal puede ser visto como aquello

que una persona le desea a otra, o la destrucción de la cosecha por una tormenta, pero fundamentalmente, en los primeros años de la evangelización, el mal es interpretado como aquello que el hombre puede hacer y Dios (la Iglesia) considera como incorrecto. De ahí que la regulación de la sexualidad implique la relación inconsciente "sexo-malo" que prevalece hasta nuestros días. Resulta tan forzada la imposición de términos en esta primera etapa de la Colonia, que no es casual que actualmente convivan figuras cristianas y elementos prehispánicos en los altares de los mexicanos o en sus ritos funerarios, por ejemplo, ya que deriva a la larga, mucho más en una fusión que en una anulación total de las raíces indígenas en la ideología de los mexicanos.

Bibliografía

- Ben, Kadosh (1969), *Den Ny Margens Gry Lucifer Hiram*, citado por Daxel Miiller, *Historia social de la magia*, Gerder, Copenague.
- Berger, P. (1967), *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós, Barcelona.
- Bustamante, J. y Elena Díaz Rubio (1986), "La alfabetización de la lengua náhuatl", en *The history of linguistics in Spain*, Antonio Quilis (ed.), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam.
- Cartier, Ernest (1907), revista *Filosofía y Literatura*, Sorbona, París.
- Cohén, Esther (2002), *Con el diablo en el cuerpo, filósofos y brujas en el Renacimiento*, Taurus, México.
- Cortés y Zedeño, Jerónimo Tomás de Aquino (1765), *Arte, vocabulario y confesionario en el idioma Mexicano que se usa en el obispado de Guadlaxara* (edición facsimilar de la de 1765), Edmundo Aviña (ed.), Guadalajara, 1967.
- Daxel Miiller, Christoph (1983), *Historia social de la magia*, Gerder, México.
- De Pury, Sybille (1997), *De palabras y maravillas*, CNA/DGP del Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Colección Regiones, México.
- Geertz, C. (1997), *La interpretación de las culturas: la religión como sistema cultural*. Gedisa, Barcelona.
- Jáidar, Isabel y Verónica Alvarado (2003), "Brujas de dos mundos", en *Anuario de Investigación 2002*, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, México, pp. 17-28.
- Molina, Alonso De (1571), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (edición facsimilar de la de 1571), Porrúa, México, 1977.

- Philips, C. R. III, (1991), *Mágica hiera, Ádente Greek Magic and religión*, Nueva York-Oxford.
- Quezada, Noemí (1996), *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, UNAM/IIA, Serie Antropológica núm. 17, México.
- (2002), *Sexualidad, amor y erotismo*, México Prehispánico y México colonial, UNAM/Plaza y Valdés, México.
- Sahagún, Bernardino De (1577), *Historia general de las cosas en la Nueva España*, Porrúa (Sepan Cuántos, 300), México, 1992.
- San Agustín (1984), "De civitate Dei", en *Historia de la filosofía occidental*, Bertrand Russell *et al.*, Espasa-Calpe, Madrid.
- (1984), "De vera religione", en *Historia de la filosofía occidental*, Bertrand Russell *et al.*, Espasa-Calpe, Madrid.