



Universum. Revista de Humanidades y
Ciencias Sociales

ISSN: 0716-498X

universu@utalca.cl

Universidad de Talca
Chile

Orellana, Felipe

EL DIABLO Y SU POSICIONAMIENTO EN LA POSTMODERNIDAD: UNA REFLEXIÓN DESDE LA
TEORÍA SOCIAL

Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, vol. 2, núm. 28, -, 2013, pp. 189-208

Universidad de Talca
Talca, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65029321009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL DIABLO Y SU POSICIONAMIENTO EN LA POSTMODERNIDAD: UNA REFLEXIÓN DESDE LA TEORÍA SOCIAL

*The devil and its positioning in postmodernity:
A reflexion from social theory*

Felipe Orellana *

RESUMEN

El artículo se cuestiona por el lugar del diablo en la sociedad contemporánea y también plantea la significación del mal, desde la perspectiva de la teoría social. Se cuestiona el lugar del mal y la despersonalización de este, por el fenómeno de la banalización del mal y la acción de la burocracia y la tesis de que el diablo ha “desaparecido” de la sociedad contemporánea, en base a investigaciones empíricas y explicando la genealogía reciente que lo ha situado como un objeto de consumo. Finalmente, se propone que el diablo no afecta globalmente a la sociedad, sino que se le concibe de manera generalizada como un elemento de consumo globalizado y su influencia en sociedad, a diferencia del mundo medieval, se ha acotado a sólo ciertos sectores, como los pentecostales o la elite económica en Chile, que, sin embargo, creen fuertemente en él o aceptan su existencia, respectivamente.

Palabras clave: Diablo, mal, consumo, postmodernidad.

* Estudiante del Programa de MA Religion in Contemporary Society, King's College London. University of London. London, United Kingdom. Correo electrónico: forellanagallardo@gmail.com

Artículo recibido el 20 de junio de 2013. Aceptado el 14 de agosto de 2013.

ABSTRACT

This article is questioned by the place of the devil in the contemporary society and also raises the significance of evil, from the perspective of social theory. It also questions the place of evil and the depersonalization of this, by the phenomenon of the banalization of evil and the action of the bureaucracy and the thesis that the devil has “disappeared” from contemporary society is questioned, based on empirical research and explaining the recent genealogy that it has placed as an object of consumption. Finally, that the devil does not generally affect society is proposed, but that it is conceived widely as an element of global consumption and its influence on society, in contrast to the medieval world, has bounded to only certain sectors such as the Pentecostals and the economic elite in Chile, which, however, they strongly believe in him or accept its existence, respectively.

Keywords: Devil, evil, consumption, postmodernity.

1. ELEMENTOS INTRODUCTORIOS A UN ANÁLISIS DEL DIABLO Y A LA EVOLUCIÓN DE SU CONCEPCIÓN

La figura de Dios y del diablo han estado ligadas, en una relación de antagonismo, durante gran parte de la historia del cristianismo. En el Medioevo el diablo fue responsable de la ejecución de un considerable número de personas, por la comprobada o supuesta vinculación que tenían con él, y con el advenimiento de la modernidad su presencia perdió importancia o fue considerada como un elemento de superstición y ligada al pasado, al unísono que la religión oficial. Producto de esta tendencia, acontece una “secularización” del diablo durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX (luego de un gran interés y atracción por el romanticismo) y su figura se asocia a un demonio temible de una época pretérita. En este contexto es necesario preguntarse qué sucedió luego de esta “secularización”. ¿Volvió a tener una presencia similar al de épocas pasadas o simplemente se transformó en un mito antiguo ligado al cristianismo?; ¿aconteció un proceso de des-secularización, similar al de la religión, evidenciado un renovado interés en él o las tendencias racionalistas acabaron por destruirlo? Si fuese posible afirmar que el diablo sucumbió debido al racionalismo moderno; ¿cómo, entonces, se confronta con el renovado interés religioso contemporáneo?; ¿qué lugar tiene el

demonio en la sociedad contemporánea? El presente artículo pretende analizar la presencia del diablo contemporáneamente, desde la perspectiva de la teoría social, y también se cuestiona por la significación del mal; esto último, porque aquel ha sido históricamente una divinidad asociada al mal (muchas veces como culpable o como “chivo expiatorio”).

La concepción sobre el diablo ha cambiado históricamente;¹ algunos remontan su culto —el satanismo— a la Antigua Persia² mientras que otros³ afirman que es sólo a partir del siglo XII de la era cristiana, cuando comienza a tomar forma “concreta” la figura del maligno; con anterioridad a esta centuria se hallaba en un estatus un tanto difuso, ya que “los padres de la Iglesia y los teólogos lo habían definido de manera muy intelectual como un príncipe, un arcángel caído”,⁴ con lo que muchos quedaban ajenos a su comprensión. Esta actitud se reflejaba en que antes del arte románico y de la influencia de las ciudades, Lucifer no tenía la presencia o importancia necesarias para influir en toda la sociedad y “su representación concreta casi no se registró, lo que explica sin duda por qué el arte de las catacumbas lo ignoró totalmente”.⁵

Es alrededor del año mil cuando el diablo accede a una mayor atención, ante la inminencia del milenio y a la batalla con el ejército del Bien, pero su imagen carece de convicción y vigor hasta ese entonces, se le representa con características de diversos animales y las personas pueden incluso burlarlo, chantajearlo o no obedecer los pactos contraídos con él (por intercesiones de la virgen).

Es en el transcurso de la Edad Media y con la aparición de los *Teufelsbücher* alemanes, los “libros del diablo” escritos por pastores luteranos para la educación de los fieles, y la caza de brujas reactivada a partir de la década de 1560, cuando el diablo adquiere paulatinamente un vigor que alcanzará su cenit en los siglos XVI y XVII cuando Europa concedió una ingente atención al demonio.⁶ Posteriormente la Revolución Francesa y los románticos sentirán atracción por el diablo; los

¹ Cf. Russell, Jeffrey Burton. *El Príncipe de las Tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1994.

² Cf. Wenisch, Bernhard. *Satanismo. Tendencia Oculta del Mundo Moderno*. Buenos Aires: Lumen, 1997.

³ Cf. Muchembled, Robert. *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

⁴ *Ibíd.*, 23.

⁵ Cf. Muchembled, Robert. *Historia del Diablo*, 23.

⁶ *Cf. Ibíd.*

revolucionarios conceptualizaron su figura como una resistencia contra la tiranía del Antiguo Régimen (al ser el antagonista del cristianismo que ellos asociaban al antiguo orden represivo) y los románticos como un espíritu rebelde que se opone a la opresión (del cristianismo) y por lo tanto digno de alabanza.⁷ Además la búsqueda de emociones, de lo onírico, lo sobrenatural y lo fantástico del romanticismo encontró en el diablo una buena fuente de inspiración. Numerosas obras de este período, y posteriores, remiten directamente a él; son ejemplo de esto las dos más grandes expresiones de la novela gótica, *El Monje* de Matthew Gregory Lewis y *Melmoth, el Errabundo* de Charles Robert Maturin, u otras narraciones fantásticas como *Los Elixires del diablo* de E.T.A. Hoffmann o el cuento *El Ojo sin Párpado* de Philarète Chasles, que otorga una minuciosa descripción infernal de un lugar donde se practica la magia negra. Si anteriormente el demonio fue objeto de una literatura de instrucción y/o adoctrinamiento, desde el romanticismo se ha transformado en una importante fuente de ficción que en el siglo XX se expande a otras expresiones artísticas.

Por otra parte, “[en el siglo XIX y los inicios del siglo XX] combinada con la mengua de autoridad del cristianismo tradicional y el ascenso gradual del positivismo, esta confusión contribuyó a minar la fe en el diablo en todos los niveles de la sociedad”.⁸ El secularismo y el materialismo estaban reemplazando al cristianismo como la cosmovisión de la sociedad occidental y se transformaban en las nuevas visiones de mundo; con el declive de los componentes del cristianismo y del diablo, se modificaba la visión medieval, de una iglesia omnisciente y omnipresente, por una secularización como la visión y la praxis de una época que relegaba la religión a un lugar secundario. La nueva cosmovisión se desligaba de la religión por considerarla un elemento anacrónico y el nuevo mito de la época decía que esta era plenamente secularizada⁹ e independiente de lo religioso.

En este contexto moderno y secularizado, las estructuras de plausibilidad¹⁰ —los elementos que otorgan sentido a lo que las personas consideran creíble y que también proveen del necesario contexto para considerarlos válidos— se debilitan, porque en las sociedades industriales el sustento otorgado para las creencias

⁷ Cf. Russell, Jeffrey Burton. *El Príncipe de las Tinieblas*.

⁸ Cf. Russell, Jeffrey Burton. *El Príncipe de las Tinieblas*, 23.

⁹ Cf. Estruch, Joan. “El Mito de la Secularización”. En Rafael Díaz-Salazar, Giner Salvador y Fernando Velasco (eds.). *Formas Modernas de Religión*. Madrid: Alianza, (2006): 267-280.

¹⁰ Cf. Berger, Peter. *El Deseo Sagrado. Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1969.

disminuye y la religión demuestra esto porque ya no juega el papel de unificar creencias y actuar de visión compartida; en la modernidad conviven de manera acentuada cosmovisiones diversas en una misma sociedad. La religión se debilita, porque la consciencia colectiva se debilita, en palabras de Durkheim, y emergen multiplicidad de opciones –siendo el diablo y el satanismo una más– en un contexto anteriormente poco diversificado.

2. PERSPECTIVAS Y PRECISIONES CONCEPTUALES

Carolyn Eng Looi Tan¹¹ identifica cinco maneras distintas de concebir el concepto del diablo, desde el trabajo de los investigadores contemporáneos que han analizado el desarrollo del concepto, siendo estas: 1) *mito ideológico* (Kersey Graves; Elaine Pagels), formulado y predicado con el fin de atemorizar a la gente y conducirla hacia la piedad. El diablo, en esta perspectiva, es un constructo teológico elaborado por los hombres para absolver a Dios de la responsabilidad del mal en el mundo y postula que una deidad quien castiga a los humanos eternamente por sus pecados, es miles de veces peor y más diabólica que la más malvada de sus criaturas; 2) *funcionario celestial de Dios* (T.J. Wray y Gregory Mobley; Henry A. Kelly), que se volvió al mal pero que, sin embargo, tiene la importante función teológica de chivo expiatorio que desvía la culpa y el mal lejos de Dios. Esta perspectiva es sustentada en varios pasajes bíblicos que muestran a Satán como un funcionario que aparece con el permiso de Dios, como lo ilustra (Lucas 4:13) “Cuando el diablo había finalizado cada prueba”; 3) *proyección del mal humano* (Walter Wink; Nigel Wright) Satán ha cambiado desde ser un servidor de Dios a un autónomo señor; la “caída” de este toma lugar no en el tiempo, ni el espacio, sino dentro de la psiquis humana. No es una persona, pero sin embargo es real, y existe intra, supra y transhumanamente porque es la proyección del mal. Satán es el poder actual que se conforma en torno a la idolatría, la injusticia o la inhumanidad, un poder que aumenta o disminuye de acuerdo con el grado de rechazo colectivo a escoger valores más altos; 4) *metáfora del ángel caído* (Jeffrey Burton Russell) postula que la religión de Israel al tomar características monoteístas fue crecientemente separando el mal del “buen” Dios, como una respuesta a la teodicea. El mal es un fenómeno que trasciende las consciencias humanas y en último término el Príncipe de las Tinieblas es una importante metáfora que permite a la humanidad confrontar

¹¹ Eng Looi Tan, Carolyn. “Humanity’s Devil”, *Evangelical Review of Theology* 34/2 (2010): 136-154.

el mal y preservar el concepto del “buen” Dios intacto de aquel. 5) *un oponente equivalente a Dios* (Phil Hancox) completa la perspectiva anterior, en relación a la ideológica separación del mal de Dios y propone que el diablo es eternamente su oponente. Fundamenta esta visión (Colonisenses 1:16 y Juan 1:3) el hecho de que todas las cosas fueron inicialmente creadas buenas, por lo tanto Satán no pudo haber formado parte de la creación ya que era un mentiroso, embustero y asesino desde el principio; con lo que se opondría a Dios desde los inicios. Dios es el creador y Satán el destructor; y ángeles y humanos, con la libertad que puedan poseer, son divididos por su lealtad a uno u a otro.

Las anteriores perspectivas, especialmente aquellas que atribuyen a Satán la condición de representante del mal y que lo distancian de Dios –*mito ideológico, proyección del mal humano, metáfora del ángel caído y oponente equivalente a Dios*– pueden comprobarse empíricamente mediante investigaciones como la realizada por Beck y Taylor¹² –acerca de la importancia del diablo como agente que permite expiar, distanciar y conciliar a Dios con la culpa del mal–. En este sentido, proponen que “la carga emocional del monoteísmo puede ser reducida cuando la etiología de los eventos dolorosos de la vida son sistemáticamente atribuidos a Satán de preferencia en lugar de Dios”.¹³ Para estos autores la presencia de Satán es tan importante que nociones fuertes sobre el “tienden a culpar menos a Dios por el sufrimiento en la existencia humana. Contrariamente nociones más atenuadas de Satán tienden a culpar más a Dios por el dolor y el sufrimiento”,¹⁴ aunque reconocen que entre los propios cristianos se admite que Dios provoca en ocasiones dolor y sufrimiento, a modo de pruebas.

Las alusiones anteriores al diablo necesitan de la precisión del concepto de satanismo, por la interrelación existente. El satanismo corresponde a “los grupos que veneran con prácticas reiteradas de tipo litúrgico o pseudo-litúrgico al personaje llamado Diablo o Satanás en la Biblia, considerándolo una persona o un simple símbolo”¹⁵ y puede agruparse en dos grandes categorías: un *satanismo organizado* (grupos con un mínimo de organización a través de revistas, sedes, jerarquías) que

¹² C.f Beck, Richard y Taylor, Sara. “The Emotional Burden of Monotheism: Satan, Theodicy, and Relationship with God”, *Journal of Psychology and Theology* 36/3 (2008): 151-160.

¹³ Beck, Richard y Taylor, Sara. “The Emotional Burden of Monotheism”, 151.

¹⁴ *Ibíd.*, 156.

¹⁵ Introigne, Massimo. “Nueva Religiosidad y Contexto Postmoderno”. En *Actas del II Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra. (2001): 265.

se encuentra sobrevalorado a nivel mundial, puesto que sólo alcanza a unos pocos miles en todo el mundo y un *satanismo salvaje* (o “ácido” por sus conexiones con las drogas), mucho más difícil de estimar porque corresponde a un fenómeno de imitación en el que se mueven bandas juveniles (inspiradas por los cómic, música o películas) sin contacto con la tradición “histórica” satánica. Este tipo incurre en prácticas violentas como profanación de iglesias y cementerios, violaciones o incluso homicidios “rituales”. El diablo y el satanismo están vinculados y el mal constituye otro componente asociado, aunque el “alcance” del mal rebasa el accionar del diablo; este, en el sentido aquí tratado, alude a la tradición católica y el problema del mal se presenta transversalmente a las diversas culturas y religiones. Ambos constituyen conceptos relacionados, pero que es importante identificar con independencia; el diablo representa el mal en Occidente, pero el mal está presente en otras latitudes y en este artículo el diablo se entenderá como la divinidad asociada al mal y se intentará entender la erosión de su presencia.

3. LA DISOLUCIÓN DE LA PERSONIFICACIÓN DEL MAL

Es necesario cuestionarse qué lugar tiene el mal en la sociedad moderna y si las personas creen en el demonio, porque “el diablo es, por definición, la personificación del mal”.¹⁶ En un Occidente secularizado que ha eliminado los elementos mágicos del mundo, por procesos racionales y experimentales propios de la ciencia, la apelación al demonio como centro del mal puede lucir anticuada; el “desencantamiento del mundo” señalado por Max Weber en *La Ciencia como Vocación*, deja poco espacio para creencias ancestrales en una época que busca prioritariamente *comprobar* los fenómenos y no creer ciegamente en ellos. Además los avances científicos paulatinamente van reduciendo lo misterioso en Occidente y produciendo un mundo en el cual todo puede ser controlado y medido, con poco espacio para lo sobrenatural y lo inexplicable.

Pero, y siguiendo el penetrante análisis de Thumala,¹⁷ los diversos cambios para referirse a lo sobrenatural (como por ejemplo el infierno o el demonio) no son señales de una disminución en la creencia, sino de una racionalización del lenguaje; el desencantamiento, ha provocado un cambio en la manera de referirse

¹⁶ Russell, Jeffrey Burton. *El Príncipe de las Tinieblas*, 16.

¹⁷ Cf. Thumala, María Angélica. *Riqueza y piedad. El catolicismo de la elite económica chilena*. Buenos Aires: Debate, 2007a.

a lo divino y de asignar significado, “la racionalización en la comprensión del mundo (el cómo) ha implicado también una racionalización sobre el sentido (el por qué)”,¹⁸ con lo que se vuelve dificultoso describir el mal o el demonio en los términos de antaño.

Si el demonio es la *proyección del mal humano* o es la *metáfora del ángel caído*, en los términos de las perspectivas señaladas más arriba, difícilmente podrá haber desaparecido del mundo, porque el mal y la necesidad de separar a este de Dios (en la visión de Russell) siguen estando presentes.

El siglo XX fue profuso en guerras, genocidios, dictaduras y además legó a la posteridad un suceso inédito: el Holocausto. Un acontecimiento deleznable, indeseado u oscuro, de una época que se sustenta en la razón¹⁹ y que funcionó como una moderna burocracia, en la que los funcionarios desarrollaron correctamente sus funciones y todo el proceso se desarrolló bajo una coordinación directamente burocrática. Se asignaron deportaciones y se deshumanizó a las víctimas, en un sistema de “fábricas” que, en lugar de mercancías, producían la muerte de seres humanos. Esta gran burocracia conllevó un proceso también inédito conceptualizado por Arendt²⁰ como una *banalización del mal*, en el cual la persona no es directamente responsable de las acciones o atrocidades que comete, sino que sólo obedece órdenes, hace su trabajo o, en último término, constituye una pequeña pieza de una maquinaria mayor. Adolf Eichmann es la figura paradigmática de este proceso; porque no mató, con sus propias manos, a ninguna persona, pero deportó a los campos de exterminio a miles y defendió su inocencia aduciendo que cumplía su labor.

La apelación al cumplimiento de órdenes, ¿cómo puede ser algo nuevo?, ¿los miles de esbirros que han existido a lo largo de la historia y han asesinado no podrían afirmar lo mismo, que simplemente obedecían órdenes del señor feudal, el rey, emperador, etc. y que cumplían su labor?, ¿Hay alguna diferencia? Es posible hallarla, si apelamos a la burocracia como “un complejo sistema de oficinas en donde no cabe hacer responsables a los hombres, ni a uno ni a los mejores, ni a pocos ni muchos, y que podría ser adecuadamente definida como el dominio de

¹⁸ *Ibíd.*, 293.

¹⁹ Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. España: Sequitur, 1997.

²⁰ Cf. Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1999.

Nadie”,²¹ porque en ella todo el aparato es responsable y cuando son todos en definitiva la culpabilidad no recae en nadie, como lo ilustra el caso de Eichmann, o como afirmaba Lope de Vega en relación a su clásica obra: “*Fuenteovejuna lo hizo*”.

En un contexto de “disolución” de la culpabilidad, el mal no se diluye: siempre está presente, siempre hay asesinatos, violaciones, crímenes, “porque en el nivel más fundamental, el mal no es algo abstracto. Es concreto y tangible”,²² pero quizás la figura del diablo pierde cierta consistencia. Robert Muchembled señala que el problema del mal se plantea durante las dos guerras mundiales, especialmente durante el Holocausto, pero “en las últimas décadas del siglo XX. Satanás ya no cuenta”,²³ posiblemente porque al “diluirse” el responsable, también se esfuma la divinidad que personifica el mal. La percepción del mal, y en relación a la nueva *banalidad* que ostenta desde casos como el de Eichmann, es posible orientarla como una evolución en la que:

“Hace mucho, mucho tiempo, el mal se encarnaba en alguien. El mal era Mefistoféles o el Diablo y llevaba un vistoso disfraz. Era casi de buen gusto, identificable como tal, una entidad evidente y de otro mundo. Pero, en el sistema de vida industrial, el mal se sistematizó. Su producción se ha tecnificado, internacionalizado, multinacionalizado y —en particular, en tiempos de guerra y de gran fanatismo— ha sido ensalzado en el nivel oficial. Al igual que el industrialismo modificó radicalmente las formas y los medios de producir y distribuir los bienes, también modificó la estructura moral en la que vivimos. Así, hoy es mucho más difícil localizar a los malhechores. Ya no lucen cuernos ni un traje especial ni una cola, sino más bien traje de tres piezas y en ocasiones suéteres de cuello subido y de cachemira, o blusas de seda púrpura hechas a medida”.²⁴

La impersonalidad del mal; la dificultad de atribuirlo a una divinidad o una(s) persona(s) concreta(s), produce la “idea de que en las modernas sociedades liberales, las concepciones ‘fuertes’ del mal han sido suplantadas por unas ‘suaves’ en las que las estructuras son responsables por los pecados individuales”,²⁵ como acontece con la burocracia y la *banalización* del mal. Un elemento adicional a considerar es el cambio de un mundo en el cual los bienes provienen de otras personas hacia uno,

²¹ Arendt, Hannah. *Sobre la Violencia*. Madrid: Alianza, (2005): 53

²² Russell, Jeffrey Burton. *El Príncipe de las Tinieblas*, 15.

²³ Muchembled, Robert. *Historia del Diablo*, 270.

²⁴ Citado en Delbanco, Andrew. *La Muerte de Satán*. Barcelona: Andrés Bello, (1997): 23-24.

²⁵ Citado en Thumala, María Angélica. “Notions of Evil, the Devil and Sin among Chilean Businessmen”, *Social Compass* 54/4 (2007b): 614.

a otro mundo en el cual arriban por fuerzas impersonales (el dinero, el intercambio monetario, los contratos) lo cual dificulta la creencia que el mal circula a través de relaciones personales²⁶, sino más bien a través de mecanismos invisibles.

4. LA PERSISTENCIA DEL MAL Y LA CREENCIA EN EL DIABLO

Elementos como los genocidios, el Holocausto, matanzas y acciones eminentemente malignas plantean un problema importante a la religión y le proporcionan una renovada vitalidad frente a los diagnósticos secularizadores, porque la trascendencia²⁷ *debe* manifestarse en los actos *monstruosamente malos* ya que sucesos de magnánima maldad, como los ejemplificados en el caso Eichmann, son actos que exigen no sólo una condenación, sino también un *castigo* en el sentido religioso de la palabra. El que los realiza no sólo se enfoca fuera de la comunidad de los hombres, sino que se separa también de un modo definitivo de ella al entrar en un orden moral que trasciende lo humano, haciéndose así merecedor de una sanción suprahumana.²⁸

Por lo que el infierno, aunque haya menguado su presencia —como afirmaba Borges en su clásico ensayo *La duración del infierno*— necesariamente sigue existiendo, en el mundo católico, como el lugar para pagar los pecados y crímenes de la vida terrenal.

Si el diablo como divinidad ha perdido importancia²⁹ o se ha “esfumado”; el mal continúa persistentemente vigente, por lo tanto es imperioso preguntarse efectivamente quién cree en el diablo en el siglo XXI. En una investigación reciente realizada en EEUU³⁰ se afirma que un 56% de los estadounidenses creían en el infierno en 1997 y un 70% afirmó creer en este en 2004. Similarmente un 55% creía en el diablo en 1990 y un 70% afirmaba su existencia en 2004. Estas cifras pueden reflejar un efecto post 9/11, así como el Holocausto significó un incremento de atención en el problema del mal. Pero los resultados de la citada investigación son claros:

²⁶ Citado en Thumala, María Angélica. “Notions of Evil, the Devil and Sin among Chilean Businessmen”.

²⁷ C.f Berger, Peter. *Rumor de Ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona: Herder, 1975.

²⁸ Berger, Peter. *Rumor de Ángeles*, 122.

²⁹ C.f Delbanco, Andrew. *La Muerte de Satán*.

³⁰ Baker, Joseph. “Who Believes in Religious Evil? An Investigation of Sociological Patterns of Belief in Satan, Hell and Demonds”, *Review of Religious Research* 50/2 (2008): 206-220.

“los afro-americanos tienden a tener más fuertes creencias en el mal religioso que los blancos. Las mujeres tienen niveles más fuertes de creencia que los hombres...los jóvenes americanos mantienen creencias más fuertes que los viejos estadounidenses. Finalmente, la clase social juega un importante rol en cuánta certeza posee un individuo sobre la existencia del mal religioso, con lo que aquellos de un nivel social elevado poseen una menor confianza sobre la existencia del mal religioso”.³¹

Estos resultados inducen a pensar que son los más desfavorecidos los que creen en el mal religioso personificado por Satán, pero la “teoría de la privación” y su relación entre las creencias paranormales y el sustento que otorgarían a las personas, psicológicamente y físicamente, para afrontar las desventajas sociales y el estatus económico (representada por los trabajos de Rodney Stark y sus colaboraciones con Glock y Bainbridge, por mencionar a algunos autores representativos) han sido refutadas ampliamente por otras investigaciones³² que concluyen que la teoría de la privación no es especialmente útil para explicar quiénes creen en los fenómenos paranormales religiosos (como el infierno, el diablo o el creacionismo) o en los fenómenos paranormales clásicos (la reencarnación, los Ovnis, la percepción extrasensorial) porque “la gente quienes son rutinariamente marginalizada, como los afro-americanos, los pobres y los menos educados, frecuentemente no tienen más probabilidades que otra gente en creer en fenómenos paranormales clásicos [o religiosos]”.³³ Es difícil hallar un único factor explicativo para la creencia en los fenómenos paranormales religiosos (como el infierno, el diablo o el creacionismo) y se vuelve más dificultoso aún establecer una correlación con los fenómenos paranormales clásicos (la reencarnación, los Ovnis, la percepción extrasensorial),³⁴ porque se pone la atención o en un tipo de fenómeno o en otro, lo que permite afirmar a Orenstein que “los estudios disponibles no son claros en mostrar si las creencias religiosas están positivamente relacionadas, negativamente relacionadas o no están relacionadas con las creencias paranormales”.³⁵

A pesar de esta dificultad, y de la independencia de la clase social como factor explicativo, Baker propone convincentemente un factor importante que explicaría la creencia en el mal religioso y que estaría en relación con la clase,

³¹ Baker, Joseph. “Who Believes in Religious Evil?”, 218.

³² Cf. Rice, Tom. “Believe it or not: Religious and Other Paranormal Belief in the United States”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/1, (2003): 95-106.

³³ Rice, Tom. “Believe it or not”, 104.

³⁴ Cf. *Ibid.*

³⁵ Orenstein, Alan. “Religion and Paranormal Belief”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/2 (2002): 302.

“sin embargo, estos efectos están condicionados por la asistencia a la iglesia. Para quienes exhiben un alto nivel de participación en organizaciones religiosas, la influencia de la clase social es neutralizada. Para quienes no participan activamente en organizaciones religiosas, la influencia de la clase social es más pronunciada”³⁶. Luego de esto, es posible afirmar que quienes creen más en el diablo son aquellos que participan más activamente en organizaciones religiosas, siendo la clase social un factor secundario, y se pueden denominar “Objetivistas”, en la tipología propuesta por Richardson,³⁷ porque aceptan, en varios grados, la existencia de Satán y el satanismo. Quienes admiten la existencia activa de Satán en los asuntos humanos pueden ser denominados “Objetivistas Estrictos” porque son los “verdaderos creyentes” en el satanismo y es posible ejemplificar esta actitud con los fundamentalistas católicos,³⁸ que presentan un elevado índice de participación.

Para el caso chileno es pertinente atribuir la creencia en el diablo con independencia de la clase social; demuestran esta creencia investigaciones entre los sectores más acomodados de la sociedad chilena que asisten a organizaciones religiosas³⁹ y entre grupos pentecostales⁴⁰ tradicionalmente asociados a los sectores más desfavorecidos y con un elevado grado de participación.

5. EL DIABLO Y SU GENEALOGÍA EN LA SOCIEDAD DE CONSUMO

La época contemporánea ha sido conceptualizada de distintas maneras: Modernidad Tardía (Beck, Giddens), Hipermodernidad (Lipovetsky), Modernidad Líquida (Bauman), Sociedad Post-Industrial (Bell, Touraine), Era de la información (Castells), Sociedad del Riesgo (Beck) y Postmodernidad (Harvey, Jameson, Lyotard), entre otras, son algunas de las denominaciones para el período histórico que se inicia alrededor de la segunda mitad del siglo XX. La postmodernidad, corresponde a un concepto que se asocia a cambios en la esfera cultural⁴¹ y a una cultura de la superproducción y el gasto;⁴² se encuentra

³⁶ Baker, Joseph. “Who Believes in Religious Evil?”, 218.

³⁷ Cf. Richardson, James. “The Social Construction of Satanism: Understanding an International Social Problem”, *Australian Journal of Social Issues* 32/1 (1997): 61-85.

³⁸ Cf. Richardson, James. “The Social Construction of Satanism”.

³⁹ Cf. Thumala, María Angélica. *Riqueza y piedad*; Cf. Thumala, María Angélica. “Notions of Evil, the Devil and Sin”.

⁴⁰ Cf. Marín, Nelson. “La Representación Social del Diablo en el Pentecostalismo: un estudio de caso en Santiago de Chile”, *Cultura y Religión* IV/2(2010): 225-240.

⁴¹ Cf. Lash, Scott. *Sociology of Postmodernism*. Londres: Routledge, 1990.

⁴² Bauman, Zygmunt. “Sociology and Postmodernity”, *Sociological Review* 36/88 (1988): 790-813.

en relación de oposición al período artístico anterior, el modernismo, y no da debida cuenta de cambios en otras esferas, como la económica, en la que parecen más pertinentes conceptos como el de sociedad post-industrial.⁴³ Además ha sido objeto de importantes críticas dado que su énfasis en la otredad y en la expresión de los más desfavorecidos no revierte las permanentes jerarquías sociales en las que inevitablemente la opinión de los poderosos no tiene contrapeso en la nueva expresión de esta otredad anteriormente silenciada,⁴⁴ en otras palabras: es cuestionable si la opinión de un representante pobre de alguna minoría sexual, aún con capacidad de expresión, es *válida* o tiene algún peso en relación a un miembro de la clase poderosa. La postmodernidad puede incluir a un mayor espectro de agentes como *voces*, pero de ningún modo establece una horizontalidad entre los componentes de la sociedad.

El elemento postmoderno de interés aquí es la iconografía, la predominancia de las imágenes y el consumo generalizado, porque facilitarían o permitirían situar el lugar del diablo en la sociedad occidental contemporánea. Muchembled⁴⁵ afirmó que el diablo es una construcción social y por lo tanto va adquiriendo los atributos de la época y el lugar en que se presenta; para la contemporánea –en la que un consumo desmedido o un hiperconsumo alcanza distintos puntos del planeta⁴⁶– el diablo adoptaría no la forma atemorizante de antaño, sino constituiría un elemento de *merchandising* presente en música, películas, ropa, etc. Pero de ahí surge la pregunta ¿cómo el diablo se constituyó en un objeto de consumo?, ¿cuál es la genealogía reciente de este proceso?

El modernismo corresponde al período artístico de comienzos del siglo XX que puso en evidencia y denunció los problemas de la modernización y las consecuencias de la vida urbana –varias expresiones artísticas se pueden reunir bajo el concepto y es posible hablar de un arte modernista (pintura, escultura, poesía, literatura, etc.)–. En literatura, los grandes exponentes del modernismo (Joyce, Eliot, Kafka, Faulkner) son grandes maestros de la literatura del siglo XX, con una prosa o poesía de elevada complejidad, lo que comparten otras

⁴³ Es interesante señalar aquí la crítica de Houtart: “Hasta qué punto se puede hablar de ‘sociedad postindustrial’ en un universo donde la mayoría de la población nunca entró en la ‘sociedad industrial’”, Houtart, Francois. *Mercado y Religión*, La Habana: Ruth Casa Editorial y Ciencias Sociales (2007): 42.

⁴⁴ Cf. Gellner, Ernest. *Posmodernismo, Razón y Religión*. Barcelona: Paidós, 1992.

⁴⁵ Cf. Muchembled, Robert. *Historia del Diablo*.

⁴⁶ Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. *La Cultura-Mundo. Respuestas a una Sociedad Desorientada*. Barcelona: Anagrama, 2010.

expresiones artísticas coetáneas; porque el modernismo es un arte eminentemente difícil y que se encuentra en oposición al mercado. Lo que se busca es denunciar la burocratización de la vida, como lo hizo Kafka en *El Proceso*, o el anonimato que generan las grandes urbes, temática expuesta en *Manhattan Transfer* de John Dos Passos, o interiorizarse en el personaje que sufre los efectos modernizadores, no desde una visión realista que expone los hechos de una manera “exterior” al personaje, sino desde lo que el personaje *piensa* y siente de la vida moderna, como se aprecia en las diversas novelas de Faulkner.

Además la cultura modernista está a la base de una “contradicción cultural” importante: por un lado promueve una actitud hacia el trabajo derivada de la ética protestante, pero por otro estimula el placer por invenciones recientes como el crédito y el entretenimiento derivado de los medios de comunicación y además está a la base del proceso posterior comprendido como postmodernidad, porque esta cultura ha llegado a penetrar los valores de la vida cotidiana; la vida del mundo está infectada por el modernismo. Debido a las fuerzas del modernismo, el principio del desarrollo y expresión ilimitados de la personalidad propia, la exigencia de una auténtica experiencia personal y el subjetivismo de una sensibilidad hiperestimulada han llegado a ser dominantes.⁴⁷

Por último, es necesario mencionar que el modernismo fue un arte complejo, revolucionario (por lo rupturista), prolífico en innovaciones, de gran importancia y que tuvo una singular relación con lo demoníaco, porque la cultura —particularmente la corriente emergente que llamamos ahora modernismo— asumió, en efecto, la relación con lo demoníaco. Pero en lugar de domesticarlo, como trató de hacer la religión, la cultura modernista comenzó a aceptar lo demoníaco, a explorarlo, a regodearse de él y a contemplarlo (correctamente) como la fuente de cierto género de creatividad.⁴⁸

Una vez que se asume lo demoníaco como fuente de expresión modernista (en *Nosferatu* de F. Murnau o en *Doctor Fausto* de Thomas Mann, por ejemplo), surge la exigencia de la “autonomía de lo estético”, la idea de que la experiencia es de valor supremo y por esto todo debe explorarse y permitirse (a la imaginación)

⁴⁷ Habermas, Jürgen. “La modernidad, un proyecto incompleto”. En Hal Foster (coord.). *La Posmodernidad*. Barcelona: Kairós, (2006): 23.

⁴⁸ Bell, Daniel. *Las Contradicciones Culturales del Capitalismo*. Madrid: Alianza, (1977): 153.

y temas como el mal, la lujuria o el crimen comienzan a ser habituales.⁴⁹

Será en este sentido, y con el ímpetu otorgado por el modernismo, que la postmodernidad situará al diablo no ya sólo como un objeto de creación artística, sino como un elemento de provechoso consumo. Si los modernismos rechazaban el consumo e innovaban en las diversas artes, eran apreciados por una minoría selecta, debido a la dificultad inherente a ellos, y por lo tanto se situaban en una posición contraria a los postulados del mercado y la *industria cultural* —que expandía la cultura pero al costo de reducir su calidad intelectual y bajo el criterio de maximizar las ventas—; los posmodernismos, al contrario, aun cuando pueden ser más salvajemente dispares que los modernismos, comparten una afirmación (o una celebración directa) del mercado como tal⁵⁰ y expanden el consumo a todos los sectores sociales.

La movilización de la moda en los mercados masivos (por oposición a la élite) constituye un medio de acelerar el ritmo de consumo no sólo en el vestido, el ornamento y la decoración, sino en todo el amplio espectro de estilos de vida y actividades de recreación (ocio y hábitos deportivos, música pop, videos y juegos para niños, etc.) y también producen un desplazamiento del consumo de objetos al consumo de servicio, no sólo personales, empresariales, educativos, y de salud, sino también relacionados con los entretenimientos, los espectáculos, las distracciones.⁵¹ Hasta otros ámbitos antes insospechados, como una mercantilización de la experiencia⁵² ejemplificada en la compra de servicios que aseguren vivencias, como los diversos tipos de turismo o los deportes extremos; y una mercantilización de lo sagrado⁵³ que se traduce, entre otros elementos, en que diversos productos alusivos a lo sacro (santos, cruces, escenas o frases bíblicas) son abiertamente comercializados en el mercado de la misma manera que una mercancía.

Esta mercantilización postmoderna de lo sagrado alcanza incluso a Dios o a divinidades como el diablo y de ahí que este último sea un objeto tan explotado

⁴⁹ Cf. *Ibíd.*

⁵⁰ Cf. Jameson, Frederic. *Teoría de la Postmodernidad*. Madrid: Trotta, 1998.

⁵¹ Cf. *Ídem.*

⁵² Cf. Featherstone, Mike. *Cultura de Consumo y Posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.

⁵³ Cf. De la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina. “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”, *Desacatos* 18 (2005): 53-70.

comercialmente y un gran aliado del rock⁵⁴ que ayuda a aumentar las ventas de la industria del entretenimiento y constituya un tema habitual en diversas películas de terror.

CONSIDERACIONES FINALES

Existe una transmutación social y cultural de la figura de Satanás en el imaginario de la postmodernidad y no es posible sustentar la tesis de que el diablo no se encuentra presente contemporáneamente; pudo haber sufrido los efectos de una secularización, pero al igual que la religión, también ha sentido los efectos de un proceso de resurgimiento religioso, que se inicia en los en la década de 1960 –al igual que la postmodernidad– y que permite afirmar que el culto efectivo a Satán –por minoritario que pudiese ser, según Introvigne⁵⁵– a través de nuevas sectas como la Iglesia de Satán o el Templo de Seth, se enmarca dentro de los nuevos movimientos religiosos⁵⁶ y/o su figura constituye un producto en una perspectiva abiertamente consumista. Pero aún los sectores más ilustrados (por ejemplo de la sociedad chilena), que según el enfoque de la modernización representado por Ronald Inglehart y Pippa Norris son los más secularizados, continúan creyendo en el diablo como una divinidad existente⁵⁷ y también los sectores pentecostales; para los cuales tiene una importancia significativa, porque es el culpable de diversos males y de la corrupción del “mundo”, visualizado como la sociedad decadente e injuriosa, por lo que Satanás actúa como un “chivo expiatorio del pentecostalismo que permite a los individuos expulsar de su vida una violencia contenida, objetivarla en un personaje determinado y combatirla con el apoyo del resto de la comunidad, consolidando su ‘renacimiento’ en la fe”.⁵⁸

Para los pentecostales el demonio es un elemento vinculado con la identidad y cohesión de las propias comunidades y que actúa como un elemento de integración religiosa⁵⁹, puesto que es la personificación de los pecados del “mundo” del cual deben escindirse y para los ricos, que han racionalizado el

⁵⁴ Wenisch, Bernhard. *Satanismo. Tendencia Oculta del Mundo Moderno*. Buenos Aires: Lumen, 1997.

⁵⁵ Cf. Introvigne, Massimo. “Nueva Religiosidad y Contexto Postmoderno”.

⁵⁶ Cf. Casanova, José. “El Revival político de lo religioso”. En Rafael Díaz-Salazar, Giner Salvador y Fernando Velasco (eds.). *Formas Modernas de Religión*. Madrid: Alianza, (2006): 227-265.

⁵⁷ Cf. Thumala, María Angélica. “Notions of Evil, the Devil and Sin among Chilean Businessmen”.

⁵⁸ Marín, Nelson. “La Representación Social del Diablo en el Pentecostalismo”, 236.

⁵⁹ Cf. Marín, Nelson. “La Representación Social del Diablo en el Pentecostalismo”.

lenguaje religioso, el infierno es el resultado de una vida de pecado o, en una visión más moderada, se cuestiona que un Dios bondadoso puede permitir la condenación eterna, pero el diablo es una entidad inteligente que no debe ser subestimada y que es culpable de los numerosos males del mundo (que muestran a diario los noticiarios) y que tiene como principal victoria el hacer creer a la gente que no existe (como señalaba Baudelaire) con lo que un fenómeno que se creía había desaparecido en las sociedades modernas “la personificación del mal, está claramente presente en las concepciones de estos hombres de negocios”.⁶⁰

El demonio, por último, ha cambiado su status en la época contemporánea. De ninguna forma está ausente, se cree en él o se comercializa con él, pero el espíritu moderno no logró eliminarlo. Pero hay que constatar que su “influencia” sí cambió, porque durante el Medioevo fue un agente que impregnó y determinó la vida de muchos en Europa; el diablo sirvió como un ente unificador del mal, lo distanció de Dios y respondió a la necesidad de reunir en una deidad todo lo antagónico al Creador⁶¹; la Iglesia necesitaba unificar Europa bajo un patrón común representado en un enemigo y no en varios (como pudiesen ser las varias personificaciones existentes para el mal en las diversas zonas); a lo largo del tiempo el diablo fue determinante en la vida de las personas, porque muchos encontraron la muerte por establecer una relación con él o por la sospecha de esto. El diablo era una presencia permanente en la vida de una aldea de la actual Bélgica o Alemania y existía un temor manifiesto hacia él, lo que se reforzaba con el constante ajusticiamiento hacia sus colaboradores. Hoy en día esto ha cambiado, el demonio ya no es una presencia que lleva al cadalso a quienes tratan con él, sino más bien una figura atractiva para temáticas cinematográficas o publicidades de bebidas alcohólicas. El temor medieval mutó en una trivialización de su figura y en una comercialización postmoderna. Es necesario resaltar, para concluir, que un proceso de regresión aconteció con el demonio; actualmente puede no infundir temor a un vasto segmento social, pero para algunos sectores como la élite económica chilena existe como divinidad y para el mundo pentecostal tiene una presencia muy influyente. Si antes impregnaba totalmente la cosmovisión medieval y repercutía en amplios sectores de alguna comunidad; hoy es un personaje importante de consumo globalizado y tiene real repercusión en sólo ciertos sectores.

⁶⁰ Thumala, María Angélica. “Notions of Evil, the Devil and Sin among Chilean Businessmen”, 620.

⁶¹ Cf. Muchembled, Robert. *Historia del Diablo*.

REFERENCIAS

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1999.

----- . *Sobre la Violencia*. Madrid: Alianza, 2005.

Baker, Joseph. "Who Believes in Religious Evil? An Investigation of Sociological Patterns of Belief in Satan, Hell and Demonds", *Review of Religious Research* 50/2 (2008): 206-220.

Bauman, Zygmunt. "Sociology and Postmodernity", *Sociological Review* 36/88 (1988): 790-813.

----- . *Modernidad y Holocausto*. España: Sequitur, 1997.

Bell, Daniel. *Las Contradicciones Culturales del Capitalismo*. Madrid: Alianza, 1977.

Beck, Richard y Taylor, Sara. "The Emotional Burden of Monotheism: Satan, Theodicy, and Relationship with God", *Journal of Psychology and Theology* 36/3 (2008): 151-160.

Berger, Peter. *El Dosel Sagrado. Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1969.

----- . *Rumor de Ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona: Herder, 1975.

Casanova, José. "El Revival político de lo religioso". En Rafael Díaz-Salazar, Giner Salvador y Fernando Velasco (eds.). *Formas Modernas de Religión*. Madrid: Alianza, (2006): 227-265.

Delbanco, Andrew. *La Muerte de Satán*. Barcelona: Andrés Bello, 1997.

- De la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina. “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”, *Desacatos* 18 (2005): 53-70.
- Eng Looi Tan, Carolyn. “Humanity’s Devil”, *Evangelical Review of Theology* 34/2 (2010): 136-154.
- Estruch, Joan. “El Mito de la Secularización”. En Rafael Díaz-Salazar, Giner Salvador y Fernando Velasco (eds.). *Formas Modernas de Religión*. Madrid: Alianza, (2006): 267-280.
- Featherstone, Mike. *Cultura de Consumo y Posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- Gellner, Ernest. *Posmodernismo, Razón y Religión*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Habermas, Jürgen. “La modernidad, un proyecto incompleto”. En Hal Foster (coord.). *La Posmodernidad*. Barcelona: Kairós, (2006): 19-36.
- Houtart, Francois. *Mercado y Religión*. La Habana: Ruth Casa Editorial y Ciencias Sociales, 2007.
- Introvigne, Massimo. “Nueva Religiosidad y Contexto Postmoderno”. En *Actas del II Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2001.
- Jameson, Frederic. *Teoría de la Postmodernidad*. Madrid: Trotta, 1998.
- Lash, Scott. *Sociology of Postmodernism*. Londres: Routledge, 1990.
- Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. *La Cultura-Mundo. Respuestas a una Sociedad Desorientada*. Barcelona: Anagrama, 2010.
- Marín, Nelson. “La Representación Social del Diablo en el Pentecostalismo: un estudio de caso en Santiago de Chile”, *Cultura y Religión* IV/2(2010): 225-240.

- Muchembled, Robert. *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Orenstein, Alan. "Religion and Paranormal Belief", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/2, (2002): 301-311.
- Rice, Tom. "Believe it or not: Religious and Other Paranormal Belief in the United States", *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/1, (2003): 95-106.
- Richardson, James. "The Social Construction of Satanism: Understanding an International Social Problem", *Australian Journal of Social Issues* 32/1 (1997): 61-85.
- Russell, Jeffrey Burton. *El Príncipe de las Tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1994.
- Thumala, María Angélica. *Riqueza y piedad. El catolicismo de la elite económica chilena*. Buenos Aires: Debate, 2007a.
- , "Notions of Evil, the Devil and Sin among Chilean Businessmen", *Social Compass* 54/4 (2007b): 613-632.
- Wenisch, Bernhard. *Satanismo. Tendencia Oculta del Mundo Moderno*. Buenos Aires: Lumen, 1997.