

La construcción de la imagen demoníaca en la obra de Gregorio Magno (siglos VI-VII).

Garofalo, Hernán M.

Cita:

Garofalo, Hernán M. (2011). *La construcción de la imagen demoníaca en la obra de Gregorio Magno (siglos VI-VII)*. XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-071/44>

Número de la mesa: 8

Título de la mesa: *La Edad Media: fuentes, conceptos, métodos y perspectivas.*

Apellido y nombre de las/os coordinadores/as: Paola Miceli / Gerardo Rodriguez / David Waiman

Título de la ponencia: **La construcción de la imagen demoníaca en la obra de Gregorio Magno (siglos VI-VII)**

Apellido y nombre del autor: Garofalo, Hernán M.

Pertenencia institucional: Profesor Adscripto, Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

Documento de identidad: 25630583

Correo electrónico: hernangarofalo@gmail.com

Autorización para publicar: Si, autorizo a publicar.

La idea del mal y, más concretamente, la presencia del demonio, constituye una de las elaboraciones más complejas de la Edad Media. Aquél que se interese por seguir el largo recorrido de esa construcción, no dejará de sentirse impresionado por la multiplicidad de postulados, conceptos y significaciones puestos en juego y confrontados a la hora de definir qué se entendía al hablar del “antiguo enemigo” y las potencias infernales.

Tan laberíntica amplitud permite, pues, un gran abanico de opciones al momento de abordar el estudio del demonio —tal como pretende este trabajo— si bien es necesario realizar un recorte que, no por parcial, deja de tener validez. Dicha elección nos lleva a centrarnos en un aspecto que creemos fundamental dentro del nivel “constructivo” de la representación demoníaca: el demonio como *sujeto* y, en tanto tal, sus intervenciones en el mundo de los hombres. En este sentido, no nos proponemos ahondar en el origen de esta entidad maléfica, que tantos nombres recibió a lo largo del tiempo y de las cambiantes circunstancias cristianas¹. Por el contrario, nos interesa indagar en los modos diversos (muchas veces simbólicamente contradictorios) que adoptó el demonio en sus relaciones con los hombres, a partir de lo expuesto en los comentarios del Libro de Job escritos por Gregorio Magno.

El esfuerzo cristiano por construir una representación del Infierno en general (y del demonio, en particular) atravesó distintas etapas, todas ellas parte del largo proceso de fijación de los principios que luego constituirían la ortodoxia. Por ello, quizá, esta construcción pareció oscilar desde la imprecisión hasta la racionalización más o menos elaborada.

¹ Véase, a modo de ejemplo, lo desarrollado por Jean Claude SCHMITT en *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 16 y ss.; como así también Jeffrey Burton RUSSELL, *El Diablo. Percepciones del mal desde la Antigüedad tardía hasta el Cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995.

Al hablar de la “cristiandad medieval” –el cual, de por sí, ya constituye un término complicado–, Jacques Le Goff sostuvo que el cristianismo debió elegir entre dos direcciones: por un lado, ser una religión cerrada, propiedad del pueblo elegido y nacida del Antiguo Testamento; por el otro, presentarse como una religión abierta, con vocación universal, trazada por el Evangelio. Según él, la opción elegida fue la primera, situación que se impuso a partir de los siglos XII-XIII, una vez que el trabajo ya realizado permitió al pueblo cristiano encerrarse en el particularismo². De estas direcciones, sin embargo, nosotros rescataremos la anterior, la “aperturista”, ya que esa expansión ofrece interesantes líneas a considerar.

En efecto, el cristianismo que comenzó a definir el Infierno y el demonio, entre otros muchos elementos de la doctrina, no era esa entidad cerrada que podía hablar de los “grupos exteriores” – dado que ya tenía una idea aproximada de quienes componían el “interior”³ –. Por el contrario, desde el siglo IV, era notable la preocupación por definir y extender lo que podría llamarse el “contexto cristiano”, incorporando sincréticamente todos aquellos elementos que colaboraran para una mejor formulación práctica de los principios denominados “ortodoxos”.

En el caso del Infierno y los demonios, la incertidumbre se apreció en la combinación de influencias griegas y tradición judía como complemento de los Evangelios, aceptados no mucho antes. De este intercambio surgió un mosaico de imágenes desordenadas, donde las tinieblas, los espectros, el fuego y los ruidos alarmantes, por ejemplo, fueron tomados como características de un espacio aún por precisar y que, en general, se denominará Más Allá o Infierno, según los casos⁴. De hecho, además de graficar las situaciones infernales, aparecerán –probablemente ligadas a la noción de “ley”– las penas que esperarían a aquél que obra incorrectamente al apartarse de esa ley. Este aspecto perdurará posteriormente con el aval de las Escrituras: “Porque todos los que sin ley han pecado, sin ley también perecerán; y todos los que bajo la ley han pecado, por la ley serán juzgados” (Rom., 2, 12)⁵.

Pero hemos hablado del Infierno como espacio. En este punto, los Evangelios intentan, al menos, ser un poco más precisos. En cuanto a su designación, es invariable el uso del término *Gehena*, el cual designaría un lugar concreto sobre la Tierra y, más exactamente, cercano a Jerusalén, quizá como reflejo negativo pero igualmente central de la Ciudad Santa. Los apóstoles Mateo y Lucas hablan de este ámbito como aquél al que irían aquellos que no siguieran al Señor,

²Jacques LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós 1999, p. 58 y ss.

³ *Ibidem*, pp. 214-216. Le Goff llega a hablar, incluso, de racismo religioso ligado al uso de la violencia (*compelle intrare*). Claro que esto sería posible en un marco en el cual los resortes del poder estuvieran, mayormente, al servicio de la ortodoxia, lo que no era el caso en los siglos VI-VII. Al respecto, véase también R. I. MOORE, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental*, Barcelona, Crítica, 1989.

⁴ Es posible seguir esta compleja trama de mutuas influencias en Georges MINOIS, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 75-96; Howard R. PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, caps. 1, 4 y 5.

⁵ Véase MINOIS, *op. cit.*, p. 82 y ss.

mientras que Marcos dice que, en él, “el fuego no puede ser apagado y [...] el gusano nunca muere” (Marcos, 9, 42-48).

La idea del demonio, por su parte, no escapa a esta coherencia discursiva. Es el Apocalipsis de Juan el que ofrece mayores detalles a este respecto, cuando afirma que Satanás y sus ángeles lucharon contra Miguel y los suyos siendo vencidos, por lo cual “ni se halló lugar ya para ellos en el cielo” y Lucifer fue “arrojado a la tierra y sus ángeles fueron arrojados con él” (Apoc., 12, 7-9). Además –y significativamente para nosotros– agrega “Ay de los moradores de la tierra y el mar! Porque el diablo ha descendido a vosotros con gran ira, sabiendo que le queda poco tiempo” (Apoc., 12, 12).

Así, un punto que debe subrayarse es la terrenalidad del Infierno y de los demonios –según los Evangelios– si bien no se relaciona explícitamente ese espacio con tales sujetos⁶. Al mismo tiempo, si el mundo es el lugar donde actúa el demonio para perdición de la humanidad –porque, en ese sentido, las distintas tradiciones cristianas y paganas, sin importar el nombre que le den a sus entidades malignas, acuerdan que buscan ese fin y los convierten en personificaciones del mal– surge la necesidad de reconocer ese accionar, para evitar sus seducciones.

De tal modo, a la par del interés teológico por definir al demonio al interior de la doctrina, se perfilará otro tipo de interés, que podríamos llamar pedagógico. Este estará centrado en la materialidad del accionar diabólico, preocupado por elevar su visibilidad, en tanto capacidad de reconocimiento, a los ojos de los fieles y, en especial, los “no tan fieles”. Esto ocurrió, sobre todo, en los primeros siglos de la era cristiana, cuando las raíces paganas todavía no estaban del todo extirpadas. Así, muchas representaciones demoníacas de este período fueron tomadas de la vasta tradición religiosa clásica mediterránea, con sólo unas mínimas adaptaciones necesarias⁷.

La Iglesia, como cabía esperar en un caso como este, fue la encargada de llevar adelante esta tarea nada fácil de definición. Se trataba de recortar prolijamente la “realidad” hasta el punto de redefinirla en sus propios términos, sirviendo a una comunidad –como acabamos de señalar– aún no suficientemente cristiana pero tampoco del todo pagana. De cualquier manera, ello demuestra un modelo de sociedad en modo alguno vacía de tradiciones y marcos de referencia. Así pues, la Iglesia se ve inmersa en un largo proceso que, entre los siglos V y XI, buscará “transformar profundamente lo maravilloso, dándole una significación tan nueva que ya no nos encontramos

⁶ El Antiguo Testamento toma el Infierno como lugar de castigo pero, más allá de situarlo en la Tierra, no es mucho lo que agrega. El Nuevo Testamento y el Evangelio de Lucas (por ejemplo, en 8, 26-33; 9, 37-42; 11, 14-28) abunda en la descripción de posesiones demoníacas de hombres, pero nunca plantea que esos demonios sean habitantes del Infierno. Más bien, parecen deslizar que ese espacio pertenece a los pecadores humanos. Para relacionar Infierno y demonios como algo más que el lugar de castigo, habrá que esperar a que los llamados Evangelios apócrifos sean utilizados como fuente de representaciones (aunque fueran canónicamente rechazados a partir de los siglos III-IV). Para mayor detalle, véase *ibid.*, p. 104 y ss.; Jacques LE GOFF, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1985, pp. 69-80; Colleen Mc DANNELL y Berhard LANG, *Historia del cielo*, Madrid, Taurus, 1990, p. 37 y ss.

⁷ Sobre la pervivencia del paganismo en una Europa cristiana, véase André VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 1995; RUSSELL, *op. cit.*, pp. 57-125.

frente al mismo fenómeno”⁸. La cuestión, entonces, es precisar qué características específicas adopta la representación del demonio en este período y cómo se percibe o bien, se interpreta, su intervención en el mundo de los hombres.

La elaboración de las representaciones demoníacas en Gregorio Magno

Entre los muchos autores medievales que se interesaron por seguir los pasos terrenales de los demonios, Gregorio Magno fue uno de los más destacados. Descendiente de una familia aristocrática romana, éste ejerció importantes cargos civiles antes de abandonarlo todo para fundar una comunidad desde la que, en 590, accedió a la silla de San Pedro. Hombre de su tiempo, fue testigo de las calamidades que se abatieron sobre la Italia del siglo VI –la inundación de Roma, los estragos de la peste justiniana, los interminables conflictos entre bizantinos y lombardos por el control de la Península, etc.–. Estos desastres, dados sus alcances y momento histórico, contribuyeron a convertir a Gregorio en un pastor escatológico, inmerso en la compleja tarea de salvar al pueblo cristiano en un contexto de incertidumbre que, no por terrena, dejaba de extenderse al “otro mundo”⁹.

Para lograr su cometido, se preocupó muy particularmente por incrementar los instrumentos de salvación, comentando las Escrituras, sosteniendo a las comunidades de monjes, adoctrinando al clero secular e incentivando a los laicos a orientar su vida hacia la salvación por medio del encuadramiento litúrgico y la enseñanza moral. Es a partir de este objetivo como debemos considerar sus distintas obras, ya sean sus *Homilías*, sus *Diálogos* y, en especial, su *Moralia en Job*, que servirá como fuente principal (aunque no exclusiva) de este trabajo.

Gregorio, de hecho, es uno de los primeros en dar una entidad cierta al Diablo –llamándolo recurrentemente “antiguo enemigo” – y, también, a su origen y presencia en este mundo. Así, dirá: “Que el ángel más alto hubiera podido estar en la cima, si hubiese permanecido sujeto a Dios”, “[Dios] Primero creó al ángel al que hizo más grande que a los demás ángeles”, y “cuanto más se rebeló contra la gloria del Creador, tanto más cayó”¹⁰.

Se pueden extraer de estas palabras algunos elementos significativos. Quizá el más importante es el hecho de que el diablo se define a partir de la referencia divina: Dios lo ha creado pero, por no haber seguido sujeto a Él, ha caído. Esto descarta de plano la posibilidad de una visión dualista de los principios del bien y el mal, tema –y riesgo siempre latente– que habría de preocupar a los

⁸ Jacques LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985, p. 111.

⁹ Claude CAROZZI, *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid, Siglo XXI, 2000, pp. 41-68, refleja acertadamente las distintas expresiones surgidas de esta incertidumbre.

¹⁰ GREGORIO MAGNO, *Moralia en Job*, IX, V –*Patrología Latina*, vol. 75, col. 861–: “Summus ille angelicus spiritus qui subjectus Deo in culmine stare potuisset”; XXXII, XXXIII, col. 664: “Hunc primun condidit, quem reliquis angelis eminentiorem fecit”; XXXIV, XXI, col. 740: “tanto magis infra se cecidit, quanto magis se contra gloriam sui conditoris erexit”. Véanse, también, los interesantes comentarios respecto de este punto formulados por Jeffrey Burton RUSSELL, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995, p. 103 y ss.

teólogos antiguos y medievales durante largo tiempo. Ahora bien, Gregorio no brinda detalles respecto a lo que interpreta como “no seguir sujeto” a la Divinidad. Quizás ese sometimiento podría relacionarse con la idea de “ley” que hemos mencionado antes, en el sentido de apartarse del camino indicado por la autoridad reconocida o bien, de aquélla que dice ejercer la autoridad. En tal sentido, recordemos que, al contrario de la noción moderna de ley –basada en estatutos y caracterizada como “positiva” –, la ley en la temprana Edad Media era entendida como la manifestación externa de principios morales fundamentales, los cuales se hallaban representados en ella¹¹. De seguir esta línea, el Diablo se habría alejado de la moral establecida, cuestión cara a los esfuerzos de establecer una tradición que quería ser cristiana e institucional. Así, la Iglesia (que se consideraba su guardiana e, indudablemente, creadora de tal tradición) podría exigir que todos – demonios y, por supuesto, hombres– sometieran el “corazón al suave yugo del Redentor”¹². Sobre esta idea, de hecho, volveremos más adelante.

Rebelde, inmoral, “carente” de las virtudes fundamentales y marcado por el horror de la caída serían las características iniciales y más abarcativas del demonio gregoriano.

El demonio en la *Moralia* in Job

Los “Libros Morales”, cuya elaboración comenzó aproximadamente en 583 y se extendió hasta 597, es sin duda la obra más “teológica” de Gregorio. Además, sienta las bases de un modelo de exégesis preocupado en desentrañar el sentido oculto de la palabra sagrada a través del análisis literal y alegórico, para de este modo, llegar a la definitiva reflexión moral que debería guiar las acciones de los fieles¹³.

Es en este sentido que se inscribe particularmente la elección del personaje de la *Moralia*. No es casual que Gregorio adopte a Job como protagonista, pues, entre otras razones, destaca que este santo varón, dotado de tan elevadas virtudes, sólo era conocido por Dios y él mismo. Si no hubiese sido flagelado –y por tanto, destacado– por el sufrimiento que la Divinidad dispuso a tal efecto, nunca se hubiera sabido nada de él¹⁴.

¹¹ William D. Mc CREADY, *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989, p. 161, hace un lucido análisis del que se desprenden estas líneas.

¹² GREGORIO el GRANDE, *Dialogues* (ed. de Adalbert de Forcé y Paul Antin), París, Cerf, 1980, lib. II, VIII, t. II, p. 160: “sub leni redemptoris iugo cervicem cordis edomarent”. Es interesante que, por más suave que fuera, se le llame yugo y requiera sometimiento. En cualquier caso, el castigo podía cumplir la misma función al parecer: *ibidem*, I, X, 15, t. II, p. 106: “Factumque est ut qui sancto uiro Fortunato pueros cum pretio reddere oboedientia subiectus noluit, eos sine pretio poena subactus daret” (“El asunto se arregló de esta manera: aquél que no había querido someterse a la obediencia ni devolver a los niños al santo varón Fortunato por el precio del dinero, los dio gratuitamente subyugado por el castigo”).

¹³ Véase al respecto la “Presentación” de José RICO PAVES a la obra de Gregorio Magno en Marcelo MERINO RODRIGUEZ (Dir.), *Biblioteca de Patristica. Libros Morales. I*, Madrid, Ciudad Nueva, 1998.

¹⁴ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, Op.cit.. –vol. 75, col.0519B– “Ejus virtus, quo magit fragraret, flagellis attrita –Vir itaque iste summis viribus fultus, sibi nous erat et Deo:qui si non flagelatur, a nobis nullatenus agnosceretur”.

El sufrimiento, el “flagelo” expresado en palabras por Gregorio a través de su análisis del Libro de Job, cobra así una significación particular, se transforma en símbolo. Este símbolo se caracteriza mucho más por su modo de intervención, por su acción, que por cualquier forma particular y expresa que adopte tal acción, como en este caso, el castigo que resalta al personaje. Sólo así puede conservarse, quizá, el sentido ambivalente y polimorfo del símbolo, priorizando los modos de intervención sobre los códigos de significación¹⁵.

Ahora bien, intervención y significación, más allá de la prioridad que se asigne a la primera, no pueden disociarse completamente al momento de abordar la figura del diablo y los demonios, pues una y otra dimensión son explicitadas en la obra gregoriana. De hecho, se destaca cómo una y otra han sido rechazadas expresamente por los hombres:

*Por desgracia, nosotros que somos criaturas, nos hemos despreocupado de la atención debida a Dios. Se nos han dado los mandamientos, pero no hemos querido cumplir sus preceptos. Se nos han propuesto ejemplos de vidas tomados de quienes vivían en obediencia a la ley, pero no hemos querido imitarlos*¹⁶

Este fragmento es claro en cuanto a sus consideraciones. Sea que se trate de ejemplos, sea que se tome en cambio la noción de ley, el hombre se habría negado a seguirlos y eso es un símbolo claro. No olvidemos que los *exempla* pretendían ilustrar simbólicamente las acciones para ofrecerlas como líneas a seguir por medio de la imitación, mientras que la *lex* remarcaba los principios morales de las que era portadora, como ya mencionamos.

Así las cosas, la intervención demoníaca, sin embargo, tomaría una perspectiva simbólica fundamental para Gregorio: se transformaría en un instrumento pedagógico. Veamos mejor esto.

Al momento de destacar el por qué de los sufrimientos de Job, comienza planteando:

*Se ha de indagar con mayor precisión por qué tantos sufrimientos cayeron sobre un hombre que había procurado custodiar sin falta el cumplimiento de las virtudes. Practicó la humildad (...). Procuró la hospitalidad (...). Conservó el vigor de la disciplina (...). En el rigor mantuvo la mansedumbre (...)*¹⁷

Un hombre dotado de tales virtudes, pese a todo, tuvo que someterse a prueba para ser reconocido en toda su plenitud:

El enemigo pidió someterlo a prueba para perderlo, pero se le concedió probarlo para su crecimiento. El Señor, en efecto, permitió benignamente hacer lo que el diablo

¹⁵ Esta idea, como así también lo que sigue, deben mucho al trabajo realizado por Michel PASTOUREAU, *Una historia simbólica de la Edad Media Occidental*, Buenos Aires, Katz, 2006, p.22 y ss.

¹⁶ GREGORIO MAGNO, Op.cit., –vol. 75, col.0518B-0518C– “Ecce autem conditi Deum comsiderare negleximus. Adhibita sunt praecepta, praeceptis quoque obtemperare nolimus. Adjunguntur exempla, ipsa quoque imitari exempla declinamus, quae edidisse nobis positos sub lege conspiciamus”.

¹⁷ Ibid., –vol.75, col.0519D-0520A– “Sed subtilius perscrutandum est cur tot flagella pertulit, qui tantam virtutum custodiam sine reprehensione servavit. Humilitatem quippe habuit (...). Hospitalitatem exhibuit (...). Disciplinae vigorem tenuit (...). Mansuetudinem vigorem custodivit (...)

*malvadamente pedía. Pero cuando el enemigo lo eligió para llevarlo a la perdición, logró con sus pruebas que sus méritos crecieran*¹⁸

Pueden realizarse aquí una serie de consideraciones. Al ser sometido a pruebas, Job es utilizado para constatar que el mal como condición sería la corrupción del bien, de acuerdo a las ideas ya postuladas por san Agustín¹⁹. Es Agustín, justamente, quien había sostenido que el mal se definiría como la “corrupción de la medida, la belleza o forma y el orden naturales”²⁰.

Pero puede decirse más. Es la prueba y su sometimiento a ella, la que en realidad permite diferenciar a aquellos verdaderamente virtuosos, bajo la idea que: “todo hombre santo, mientras no es probado, parece despreciable y mediocre, pero cuando es triturado con la trilla de la persecución manifiesta en seguida su ardiente sabor”²¹. Es en este sentido que el personaje asume las características propias de los santos y de ese modo, como “ser excepcional”, puede ser un intermediario privilegiado con la Divinidad para poner en contacto al mundo terrestre con el divino²². La sucesión de las pruebas y su exitosa resolución, sobre todo, identifican al hombre excepcional y lo ofrecen a la consideración de los fieles como ejemplo a seguir, simbolizando el recto camino trazado hacia la salvación.

La idea hasta aquí desarrollada, con todo, puede complejizarse incorporando un nuevo elemento. Es necesario, para ello, considerar al mal no sólo como “corrupción” tal como la planteamos anteriormente, sino además como parte constitutiva de la voluntad humana, que elegiría no seguir las enseñanzas que lo devolverían a la “inocencia e inmortalidad”²³. Porque de este modo, no sólo resaltaríamos el simbolismo inherente a la acción de Job según Gregorio, sino que, por otra parte, permitiría incorporar el concepto de “obediencia” que estaría por detrás de este concepto.

En efecto, es posible rastrear en los indicios que nos ofrece la obra citada hasta el momento una “teología de la obediencia”, basada en la anulación de la voluntad propia para seguir, en cambio, la autoridad de un padre espiritual que indicaría el recto proceder²⁴. De este modo, lo que

¹⁸ Ibid., –vol.75, col.0520B– “Quem hostis quidem ut deficeret petiit, sed ut proficeret accepit. Fieri Dominus benigne permisit quod diabolus inique postulavit. Nam cum idcirco illum expetisset hostis ut consumeret, tentando egit ut ejus merita augetet”.

¹⁹ Véase, al respecto, Josep-Ignasi SARANYANA, “El mal en el pensamiento y la teología medieval”, en Flocel SABATÉ (Dir.), *L’espai del mal. IX Curs d’Estudi Comtat d’Urgell (Balaguer, 7, 8 i 9 de juliol de 2004)*, Lérida, Pagés, 2005, p. 172.

²⁰ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De natura bonis contra manichaeos –Patrología Latina*, vol. 42, col.0553– “nihil aliud ets quam corruptio, vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis”.

²¹ GREGORIO MAGNO, Op.cit. –vol.75, col.0519C– “...vir sanctus, cum non pulsatur, despiciabilis ac lenis aspicitur; si qua vero illum tritura persecutionis opprimat, mox omne, quod calidum sapit, ostentat”.

²² A este respecto, existen muy diversas obras que se preocupan en detalle de la cuestión, por ejemplo André VAUCHEZ, “El santo” en Jacques LE GOFF (ed.), *El hombre medieval*, Madrid, Alianza, 1990, p. 327 y ss, Sofía BOESCH GAJANO, *La santidad*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p.3 y ss, entre otras.

²³ Véase Claude CAROZZI, “Le mal et le Temps: rachat et délivrance au Moyen Âge”, en Flocel SABATÉ (Dir.), Op.cit., p.106 y ss.

²⁴ Véase Antonio BRAVO GARCIA, “Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación”, en P. BADENAS, A. BRAVO e I. PEREZ MARTIN (eds.), *El Cielo en la Tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, pp. 84-85.

se estaría consiguiendo no es sólo la sujeción del individuo a la “ley”, sino que también se lograría una disminución de la diversidad de juicios, opiniones y costumbres. Esta “uniformización”, si se nos permite el término, permitiría una vida más plena y perfecta, idea que más o menos formalizada, es posible encontrar en el pensamiento eclesiástico desde san Agustín²⁵.

No es otra la intención de Gregorio, a nuestro juicio, cuando enumera las múltiples armas usadas por el demonio contra Job:

*Sigamos, ahora, el mismo orden de su tentación. El enemigo, enfureciéndose y esforzándose en doblar el valentísimo pecho de este santo varón, apuntó contra él todas las armas de la tentación. Le despojó de sus bienes, hizo morir a sus hijos, golpeó su cuerpo instigó a su mujer, hizo que sus amigos acudieran a consolarlo, induciéndoles luego a una áspera reprensión, reservando en el último y más cruel ataque al amigo que más duramente le reprendió...*²⁶

Esta prolija enumeración de acciones no sólo sirve a la hora de demostrar las estrategias que utiliza el demonio para perdición de los hombres. Al hacerlo, además, las “socializa” y las pone al alcance de todos, ya sea porque sean capaces de leerlas o bien, porque las deja a disposición de aquellos en condiciones de reproducirlas en beneficio de la comunidad de creyentes. De este modo, se inscribe en un esquema en donde se reproduce el esquema del maestro-discípulo. En dicho encuadre, el primero cumple funciones tales como “control del ambiente, manipulación mística, culto confesional, dogmatización del lenguaje y del pensamiento”²⁷, mientras que el segundo ofrece, a cambio, su obediencia como base de su posibilidad de progreso.

Esto podríamos decirlo de otro modo. Se estaría formando una escatología individual en el marco de la comunidad cristiana, la cual surge como consecuencia del problema que plantea el mal y su expiación. La salvación no estaría determinada ya solamente por la adhesión y la participación en los ritos: se tomaba en cuenta la vida del hombre en un proceso continuo de prueba y expiación²⁸, donde el conocer los modos de intervención del enemigo permitirían volverlo “predecible” y por ende, más fácil de eludir al enfrentarse a sus asechanzas. Así, la idea del mal, por lo demás, se introduciría en una conceptualización nueva, donde el mal no es “ser”, sino “hacer”²⁹.

²⁵ Véase, para precisar esta consideración, Colleen Mc DANNELL y Bernhard LANG, Op.cit., p. 102 y ss.

²⁶ GREGORIO MAGNO, Op.cit. –vol.75, col.0521B-0521C – “Sed jam nunc ipsum ordinem tentationis ejus exsequamur. Inimicus saeviens, et sancti viri validissimum pectus debellare contendens, cunctas contra eum tentationum machinas erexit; abstulit substantiam, interfecit filios, percussit corpus, instigavit uxorem, amicos ad consolationem adduxit; sed in asperitatem increpationis excitavit: alium quoque amicum durius increpantem, in extrema et acriori invectione servavit, ut saltem crebrius feriendo cor attingeret...”

²⁷ Bernhard GROM, *Psicología de la religión*, citado en Antonio BRAVO GARCIA, Op.cit., p. 80.

²⁸ Véase Claude CAROZZI, Op.cit., p.55.

²⁹ Véase Paul RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, p. 5 y ss.

De este modo, asistimos a la creación de una visión que podemos llamar “cosmocéntrica”³⁰, en la cual todos y todo serían parte del universo, un universo donde la acción, significación e intervención de hombres, demonios y demás tienen una simbólica subyacente que es necesario establecer del modo más preciso posible, para llegar al fin último que sería la salvación por la voluntad divina, a la que es preciso someterse sin condiciones. El sólo hecho de plantear condiciones implicaría negarse a seguir el recto camino, lo cual tendría una explicación en términos absolutos para Gregorio, que expresa: “No bendecir a Dios –o sea, maldecirle– significa atribuirse la gloria de sus dones”³¹. En tal sentido, bendecir a Dios estaría representado por la necesidad de purificación constante, pues como plantea: “Inmola un sacrificio perenne con el misterio de su humanidad, porque los pecados que borra son también eternos”³².

¿Con qué panorama nos encontramos luego de este somero y a todas luces, inicial análisis de la obra gregoriana? Podríamos decir que Gregorio intenta multiplicar las armas de salvación a disposición de los fieles, construyendo de paso un auténtico “saber de salvación”, donde conocer, evitar y vencer a los demonios viene a ser algo así como una nueva ciencia, un nuevo saber, una filosofía, incluso, de enorme valor y proporcional complejidad, donde su valor radica en el esfuerzo de describir, precisar, distinguir y clasificar pero por sobre todo, intervenir voluntariamente en el compromiso de salvación para cada persona, que no puede desligarse de su constante necesidad de expiación y purificación en el contexto de un mundo corrompido:

*Hay quienes no son sencillos en las buenas obras que hacen porque no buscan en ellas la recompensa interior sino el favor exterior (...) El pecador camina en la tierra por dos caminos cuando con sus obras presume ser de Dios y con su pensamiento busca ser del mundo*³³

De este modo, el interés pedagógico gregoriano estaría orientado a guiar el camino de los hombres hacia la divinidad, lejos de este mundo donde el diablo y sus secuaces caminan con pies terrenales y atando a la humanidad a lo perecedero. Esta guía no corresponde ejercerla a cualquiera, sino a aquellos especialmente dedicados a esta tarea. Sólo ellos podrían esclarecer la significación de la intervención demoníaca, cuando ella escruta, artera, esperando aparecer para cumplir con sus malvados pero a la vez, divinos designios.

³⁰ Este concepto está lúcidamente desarrollado en María Jesús BUXÓ, “La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología”, en C. ALVAREZ SANTALO, Ma. Jesús BUXO y S. RODRIGUEZ (coords.), *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona, Anthropos-Fundación Machado, 1989, p. 209 y ss.

³¹ GREGORIO MAGNO, Op.cit. –vol.75, col.0541C– “Deo quippe benedicere, id est maledicere, est de ejus munere sibi gloriam praeberere”.

³² Ibid., –vol.75, col.0542B– “Et humanitatis suae mysterio perenne sacrificium immolat, quia et haec sunt aeterna quae mundat”.

³³ Ibid., –vol.75, col.0544A– “Sunt namque nonnulli qui in bonis quae faciunt simplices non sunt, dum non in his retributionem interius, sed exterius favorem quaerunt (...) Duabus quippe viis peccator terram ingreditur, quando et Dei est quod opere exhibet, et mundi quod per cogitationem quaerit.