

El cambio sociocultural y los significados del mal y el diablo.

GT 26, Sociología del cuerpo y las emociones

Dr. Rogelio Luna Zamora
Departamento de Sociología
Universidad de Guadalajara

Resumen

En este trabajo se analiza la experiencia del miedo al diablo a partir de las vivencias de los entrevistados, esto es, la experiencia sentida y derivada de su “aparición” o encuentro directo del entrevistado(a) con él, o bien con las experiencias de otros agentes cercanos o conocidos por el entrevistado(a), y que narran su versión de lo que les fue contado por esa persona.

En particular, interesa destacar la importancia que en estas experiencias adquiere la construcción social del concepto y significado del diablo y su variación a través del tiempo y las generaciones. Interesa así mismo destacar el análisis de la diversidad de estas experiencias de miedo en relación a quienes son los actores sociales, distinguidos por estrato social y género, que viven esas experiencias, cuales sus creencias y evaluaciones, su “definición” de la naturaleza del “fenómeno” que las produce y de la situación en que acontece.

En primera instancia se establece una breve exposición de las diversas corrientes teóricas que debaten dentro de la relativamente reciente subdisciplina de la sociología de las emociones. En la segunda parte del artículo se analiza información cualitativa recabada en la forma de historias de vida y entrevistas a profundidad a hombres y mujeres de diversas edades y posiciones económicas. Las entrevistas fueron realizadas en un poblado semi-rural -de siete mil habitantes- situado en los entornos de la frontera entre Jalisco y Colima.

Palabras Clave: cambio sociocultural, el diablo, el mal, generaciones y género

La construcción social de las emociones como modelo teórico de la sociología

El centro del debate teórico en el marco de la sociología de las emociones lo constituye el peso específico que diversos autores y corrientes atribuyen a los factores socioculturales en la esfera emocional (Gordon, 1990; Armon-Jones, 1986a, 1986b, Hochschild, 1990; Kemper, 1990^a).

En general, en el marco del pensamiento sociológico los positivistas fundamentan su perspectiva en la reflexión analógica con el mundo biológico y su método recurrente es la experimentación y la aproximación hipotético-deductiva. Pero, en particular en el marco de la sociología de las emociones el interés por el análisis de “lo biológico” ocupa un lugar a tal punto central que, con suficiente razón, son llamados por Hochschild (1990:119) como el modelo “orgánico” y por Armon-Jones (1986b) como “naturalistas.”

La perspectiva construccionista considera que el objeto de estudio de la sociología debe dirigirse a los factores sociales que son los que han dado forma, significado, historia, y consecuencias a la emoción. Es decir, reconocen que la emoción tiene dos dimensiones, la una neurofisiológica y la otra sociocultural y que la sociología, precisamente, debe ocuparse del aspecto social de la emoción.

El modelo interactivo o construccionista no-radical se interesa por el estudio de las emociones destacando el control social ejercido por discursos e instituciones sociales sobre la esfera emocional, pero también el manejo que los propios actores sociales llevan a cabo sobre sus experiencias y

expresiones emocionales a partir de su interacción con el entorno social. De este modo parten de la consideración de que valoraciones y juicios otorgan significados cambiantes a las diversas emociones tanto como permean y regulan la expresión y vivencia subjetiva de las emociones.

Para dar sólo un ejemplo, en muchas culturas y sociedades sentir y expresar el miedo y otras emociones es asociado y más aceptado socialmente para el género femenino y más reprimido y reprochado para el género masculino. Estos parámetros de la cultura emocional respecto al género inciden en las relaciones interpersonales (Sprecher y Sedikes, 1993) e incluso afectan tendencias generales del mercado de trabajo (Williams, 1995) y concepciones y cuidados en relación a la propia salud (Umberson, 1987).

La perspectiva construccionista radical otorga todo el peso a los factores socioculturales como determinantes de las emociones. Para McCarthy (1989) las emociones son procesos eminentemente sociales y Mathews (1992), por ejemplo, sostiene que las emociones no son un estado interno del sujeto ni el producto de las propias acciones del individuo son, por el contrario, directamente causadas por la interacción con otros. En su opinión no hay posibilidad teórica de preguntarse acerca de cualquier emoción que no sea socialmente formada y experimentada.

Ambas perspectivas coinciden en que las emociones tienen interés para la sociología en la medida en que éstas tienen consecuencias sociales; en la medida en que las emociones se originan a partir de la interacción social; en la medida en que son palabras las que usamos para nombrar -etiquetar- y dar sentido a lo que sentimos; en la medida en que la intensidad de lo que sentimos, su expresión y manifestación son procesos siempre controlados y adquieren significados dirigidos a partir de y en relación con, nuestro entorno sociocultural⁽¹⁾.

El estatuto teórico-metodológico del miedo

El debate entre positivistas y construccionistas se expresa de modo mucho más pronunciado en torno a la “naturaleza” del grupo de emociones clasificadas como básicas o primarias,⁽²⁾ cuya expresión se refleja en la cara, y en patrones de movimientos corporales y conductas que se expresan en prácticamente todo tipo de sociedades, en bebés y aún en animales y adquieren una relevancia particular en este trabajo toda vez que “el miedo es entendido por los naturalistas como el arquetipo de una emoción primaria, esta emoción podría aparecer como resistente a la explicación construccionista y merece particular atención.” (Armon-Jones, 1986b: 62).

Desafortunadamente, los estudios sobre el miedo no parecen ser abundantes aún dentro de la sociología de las emociones, quienes han estudiado mucho más emociones tales como la vergüenza, los celos, el dolor, la ira y el amor (Gordon, 1990). Probablemente han sido historiadores y sociólogos franceses quienes más han estudiado el miedo con un enfoque que combina la psicohistoria, la historia de las mentalidades y la historia conceptual⁽³⁾.

Por otra parte, los estudios sobre el diablo en América Latina y en poblaciones chicanas hacen énfasis en su relación con fenómenos económicos y étnicos (Taussig, 1980 y 1987; Limón, 1994).

Pero en cualquier caso, considero que el entendimiento del substrato orgánico del miedo no agota de ningún modo la comprensión de esta compleja emoción que sin duda alguna, no puede ser comprendida al margen de los factores históricos y socioculturales, toda vez que éstos inciden grandemente en la definición -evaluación- de qué fenómenos, objetos o situaciones, inducen el miedo y

¹. Estas perspectivas de interés hacen la distinción entre la sociología y las disciplinas que tradicionalmente se han ocupado del análisis de las emociones como la psicología, el psicoanálisis y la filosofía.

². Tomkins (1982:359) considera emociones básicas o primarias, las siguientes: miedo, ira, regocijo, angustia, disgusto, interés, regocijo, sorpresa y vergüenza. Con algunas variantes otros teóricos hacen otra clasificación.

³. Basta ver el magnífico trabajo de Jean Delumeau “El miedo en occidente...” (1989) para que surja a la vista la gran cantidad de estudios franceses sobre el tema.

las respuestas socialmente apropiadas para cada fuente generadora del miedo.

En el poblado en estudio identificamos básicamente tres áreas o campos de la acción social que tienen relación con la generación del miedo: los miedos relacionados con fenómenos naturales (en situaciones de sismos, la oscuridad y el aislamiento durante la noche, y ante la presencia de animales silvestres que cohabitan los espacios domésticos). Los miedos relacionados con fenómenos sobrenaturales (en particular ante las apariciones del diablo y las animas). Los miedos relacionados con el orden social (en particular la presión social -miedo “al qué dirán”-, etc.).

Los discursos sobre el diablo

El diablo es una figura mítica bíblica, tanto en su origen como en su desarrollo no puede ser disociado del lenguaje religioso, esta relacionado con el origen mismo de la humanidad, según la concepción judeocristiana. No obstante, el lenguaje religioso mismo respecto al diablo ha variado quizás universalmente, pero es palpable en el poblado en estudio.

La antropología fue sin duda la primera disciplina científica en abocarse al análisis del mito, hoy día, filósofos, lingüistas, sociólogos y psicoanalistas se han preocupado del análisis de los mitos desde su propia perspectiva disciplinaria. Comparto la concepción de Eliade (1991), quien considera que los mitos son reales por contraposición a su mundo plagado de fantasmagoría e irrealidad. La mayor parte del pensamiento no es lógico, sino analógico, metafórico y simbólico como lo plantea Levi-Strauss y que con gran acierto destaca Burton (1995:53), el mito es la naturaleza simbólica de la verdad de la existencia humana. La capacidad del mito tiene un enorme valor porque trasciende lo consciente. Los mitos son producto del inconsciente, afinados y modificados por el consciente.

A vuelo de pájaro uno quizás pueda considerar que la palabra “mito”, tanto como la palabra “diablo,” están asociadas a “supersticiones”, “fenómenos sobrenaturales imaginarios”, “tradición” y “cultura popular”, particularmente para las mentes laicas, urbanas y modernas que ya no creen mucho en la existencia y trascendencia del diablo y asocian su imagen con la ignorancia fantasiosa del pueblo, alegóricamente equiparable quizás a la inocencia de los niños. Empero, el diablo no es sólo un mito bíblico, es también fruto de la creación y recreación de los grandes teólogos de la religión occidental, que sin duda son al mismo tiempo los grandes filósofos de la Europa medieval y renacentista en la tradición cristiana y protestante: San Agustín, Santo Tomás, Calvino, Lutero, para mencionar quizás los más conocidos (Burton, 1995).

No obstante, en la cultura local lo que se percibe no es el eco de estos discursos eruditos, sino el mito original, bíblico, que ha sido transmitido por los sacerdotes de la localidad, un discurso básicamente oral que cambia y al cambiar se adapta a los tiempos cambiantes, a la vez que resiste los embates de la ciencia y de la educación de la que están privadas la mayoría de los habitantes.

El nuevo discurso religioso, que hoy por hoy comparten los estratos sociales más educados y de mayores ingresos en el poblado, consiste básicamente en considerar que el diablo es “interno” al individuo. Puede incluso no existir como diablo en sí mismo, pero sin duda que en tanto mal ya no necesita ser corporeizado, personificado, “aparecer”. No es entonces situado por fuera del sujeto de manera “objetiva” e independiente: ahora está en el interior de cada uno de nosotros, representa el mal y se objetiva en las acciones incorrectas y mal intencionadas.

El resquebrajamiento del discurso dominante y homogéneo tres décadas atrás, y sobre todo, el cambio de viejas prácticas de socialización infantil vinculadas a una estricta disciplina y una cultura del temor intensa, dan paso a una nueva cultura donde la educación y la coerción a través del miedo y la amenaza no es valorado y aceptado como lo fue hasta la década de los 60s. Este cambio de la cultura local y de las nuevas generaciones es parte de ese proceso de fragmentación y heterogeneidad actual de la cultura local, lo cual nos habla no únicamente de sentimientos y de emociones, sino de mecanismos a través de los cuales los discursos sociales legitiman no sólo la emoción, sino su fuente y su

instrumentalización.

Efectivamente, esta nueva concepción religiosa parece mucho más comprensiva para los sectores con mejores recursos económicos y sobre todo para aquellos que han recibido una educación formal, pero aún más, ha afectado de modo diferencial a los tipos de diablos que han atemorizado de manera colectiva e individual a los habitantes del poblado.

Así por ejemplo, el trote del caballo antes experiencia frecuente, colectiva e interclasista, pierde frecuencia e intensidad, tiende a desvanecerse, en tanto que la presencia física del diablo es todavía más común entre los sectores más empobrecidos, pero por sobre todo afecta de modo muy diferente a hombres y mujeres, y se relaciona de manera más estrecha con la masculinidad y las normas contradictorias de la sexualidad.

Representación y significación de los mil diablos

¿Pero quien o qué es concretamente el diablo desde la perspectiva sociológica y cómo explicar los cambios en la percepción y relación con él a través del tiempo? Burton (1995:46) se ocupa de la historia del concepto del diablo y en su opinión, el diablo concentra, personifica y representa el mal en contextos sociales e histórico particulares.

En el poblado en estudio las “apariciones diabólicas” ocurren de tres modos distintos y una primera clasificación puede hacerse a partir de los sentidos que participan en ellas y que están a su vez relacionadas con la significación de su presencia, la frecuencia, historicidad e intensidad del miedo que producen: la primera se percibe en el ambiente, el aire se ‘enrarece’, hay algo extraño e inusual, se percibe casi como experiencia extrasensorial, su presencia se presiente, se infiere de otras señales indirectas como la alarma y conducta inusual de los animales domésticos. Con frecuencia esta experiencia se anticipa o acompaña a la audición del diablo o bien, es vivida por aquellos familiares que reciben y ayudan a quienes regresan de haber tenido una experiencia visual directa de la presencia física del diablo.

El caballo del diablo y la cultura campesina avasallada

El segundo diablo se percibe a través del sentido del oído: es el diablo objetivado en el “falso caballo” o el charro que monta el caballo y que solía transitar por la calle más vieja y tradicional del poblado a las 12:00 de la noche. Hoy transita todavía para algunas pocas personas, residentes de la parte más alejada del centro y donde habitan sectores populares. Señalaré sus características generales haciendo énfasis en el carácter eminentemente colectivo de sus apariciones:

- a) No se le aparece a nadie en particular, transita básicamente por una sola calle que le pertenece a todos que es, de facto, territorio colectivo. A diferencia de este diablo, el diablo que es visto, se le aparece a sujetos específicos a los cuales, como veremos, le une algo personal que posibilita el contacto visual. El caballo del diablo, transita movido por su propia voluntad, su presencia no obedece a la acción de quienes lo escuchan, nadie convoca ni nadie provoca su recorrido, tampoco nadie se siente personalmente responsable o involucrado de modo individual, aun cuando definitivamente a todos atemoriza.
- b) Se oye de manera colectiva (lo cual ocurre también con las visiones del diablo que esporádicamente son grupales), tanto al interior de la familia, como en el territorio de la cuadra, en el viejo trayecto que recorría o que recorre, todavía, para algunos.
- c) No le dice nada a nadie en particular, es simplemente casi como otro habitante más, pero un habitante nocturno y misterioso que deja oír el ruido de sus herraduras, o mejor aún de las potentes herraduras del caballo, y para algunos también de cadenas que arrastra, a veces puede involucrar al jinete, pero no siempre. El trote del caballo es tan evidente e imponente que se infiere fácilmente su

gran tamaño y se aduce que su color es invariablemente negro.

d) Finalmente, como colectiva es su percepción auditiva, colectiva es la manera de ahuyentarlo: basta rezar para conjurar su paso nocturno. Rezar en el imaginario colectivo previene al diablo no de desaparecer, ni siquiera de no regresar, pero si lo previene de no entrar a la casa de quien reza, se ruega que siga derecho, que siga su camino.

Un análisis comparativo en relación a las edades de los entrevistados (as) arroja luz sobre una línea, o más textualmente dicho, sobre un sonido que se desvanece, la narración de las experiencias de la gente mayor, al margen de su clase y género, recrean de manera vívida el trote del caballo del diablo que es tan fuerte que casi puede oírse, aterroriza sin ensordecer. Su narración de los hechos es la narración de un testigo presencial.

El diablo a caballo como imagen del mal ha vivido un proceso de desvanecimiento que tiene todavía cierta vigencia para los sectores pobres de la población. La creencia en el diablo a caballo tiene poco eco en las clases medias y altas. Sobre todo a partir de uno de los cambios estructurales más importantes para la economía y la cultura local, la introducción de la energía eléctrica en 1959 y una serie de cambios socioeconómicos que ocurrieron a partir de los años 50s., en particular en los sistemas de comunicación y la educación. Su presencia era mayor cuando “no había luz” y cuando “había mucha ignorancia.”⁽⁴⁾ Este desvanecimiento del caballo del diablo y/o su charro (sobre todo en esta última representación), muestra el proceso de diversificación de las interpretaciones del diablo en la cultura local, cuya característica actual es la fragmentación del discurso, en particular, reflejado entre los sectores más jóvenes, los profesionistas y las clases más acomodadas.

La presencia física del diablo: masculinidad y transgresión

El otro diablo es concretamente la visión física, presencial del diablo, su corporeidad adquiere básicamente dos formas: animal y humana. Esta última puede ser masculina o femenina. En su forma masculina es casi invariablemente un “catrín” elegante y forastero. En lo que sigue analizaré básicamente las tendencias generales y significaciones de la presencia femenina del diablo.

El miedo ante la visión del diablo constituye la experiencia más temida y más directamente vinculada con el análisis por género. Esta es la más terrible de todas las experiencias atemorizantes y tanto como el catrín, ocurren siempre a los hombres de la localidad. Solo una de las mujeres entrevistadas me contó que una amiga suya había visto el caballo que arrastraba cadenas. Esta sería la única narrativa que se refiere a una experiencia en la que una mujer participa de la visión del diablo. Ante su presencia, no hay otra reacción sino la paralización o la huida despavorida.

Ninguna otra de las fuentes de miedo analizadas tiene tanta significación moral ni está tan fuerte y directamente asociada al mal, o más concretamente con las malas acciones del sujeto que lo ve, como las apariciones físicas del diablo de las que hablaremos aquí. Los hombres que experimentaron la visión del diablo tienen inmediata conciencia de su actuar “mal”, esta conciencia surge en el actor como miedo intenso o terror en el momento mismo de la aparición, pero que se transforma en acción reflexiva, toma cierto “tiempo” para madurar, su plena conciencia es posterior a la aparición.

Así, la presencia del diablo solo es experimentada por aquellos que de facto están cerca del diablo, cerca del mal, y por consecuencia alejados del polo opuesto, de Dios y del bien. La visión del diablo es un espejo del lado oscuro de sí mismo. Por eso a la aparición del diablo le sucede la oración desesperada, y una de sus consecuencias en ocasiones es un acercamiento más duradero con Dios, a la oración profunda, el sujeto que postrado muestra a Dios su arrepentimiento total, implorando ser de nuevo aceptado en el mundo luminoso del bien, a donde el sujeto, después de la visión desea pertenecer por siempre. La narración de la visión es, por otra parte, aleccionadora para que hijos y otros escuchas

⁴. Opinión de dos mujeres entrevistadas de avanzada edad y con altos ingresos familiares, residentes en la zona central del poblado.

corrijan sus conductas indeseables.

El diablo siempre se aparece en el espacio público, se aparece, por decirlo de algún modo “en el lugar de los hechos”, siempre lo hace en espacios abiertos, nunca en el interior de las casas, puede ser el patio, a diferencia de las ánimas que incluso hostigan a la gente en sus camas. La presencia del diablo tiene una relación directa con el aquí y el ahora y a los sumo el pasado más inmediato. Su visión puede ser instantánea, pero ocasionalmente el diablo persigue a las personas que huyen en una carrera desfavorada hasta su propia casa, en la que jamás entra. Al interior de la casa el sujeto está protegido, ha llegado quizás al sitio donde precisamente el diablo le recuerda que es donde debe estar, el lugar donde habita la familia, pero, sobre todo la madre y/o la esposa.

Por otra parte, la presencia del diablo y del mal en general, en la casa es socialmente previsto y se toman las medidas preventivas o precautorias de modo anticipado, recurrente y tradicional y esto de modo transclasista, ya que usualmente se bendice la casa, se encienden veladoras, se colocan diversas imágenes religiosas en puntos estratégicos, etc.

Uno de los aspectos más interesantes desde el punto de vista sociológico, es el análisis de la situación y la forma en la cual se aparece el diablo; su presencia remite al estado físico pero también al estado moral en el que se encuentra el sujeto al momento de la visión. Ambas situación y forma de la presencia están estrechamente relacionados: implican la transgresión del orden social ¿Pero qué tipo de transgresión?

En primer lugar es la forma típica de la transgresión social masculina que sin duda explica que solo los hombres ven al diablo en determinada presencia. Se vincula de modo directo con el consumo del alcohol, a veces solamente con él, pero también con la sexualidad desenfadada o la sexualidad por fuera de las reglas sociales que lo circunscriben al matrimonio, la sexualidad desligada de la reproducción y la familia, por lo tanto ligera, del placer pasajero y lujurioso. En ocasiones la visión del diablo se presenta cuando alcohol y mujeres están asociadas directamente en la misma situación.

Las apariciones diabólicas asociadas con la transgresión masculina derivan de la misma noción de masculinidad que prevalece en la cultura local: al hombre le es socialmente permitido el acceso al alcohol y a los prostíbulos. No es sólo que el hombre, por supuesto, tiene socialmente más libertad, es que la libertad le es socialmente concebida en razón de que él sexualmente es más “animal”, él es más naturaleza, su sexualidad se impone sobre su razón, incluso sobre sus sentimientos. En el hombre la sexualidad se concibe como pura, desarraigada, instintiva. Este es el marco referencial que hace que la infidelidad masculina y el consumo de alcohol sean soportados: “es hombre” -se dice- y con eso se explica todo.

Quizás sólo por esta enorme dualidad que contiene el discurso y las prácticas asociadas con la masculinidad en la cultura local, es posible entender que a pesar del susto terrible que viven los hombres cuando ven el diablo, ellos con frecuencia se “componen”, pero también con frecuencia sucumben nuevamente “vuelven a las andadas”, después de un tiempo.

Quizás precisamente porque la transgresión masculina es socialmente permitida es también la más frecuente y la más temible a nivel sociológico y la que adquiere consecuencias reales para la vida cotidiana: produce sufrimiento a la mujer, implica un acto de infidelidad en términos de las relaciones amorosas, pero también puede implicar el abandono de las preocupaciones familiares, un atentado real contra la sobrevivencia y calidad de vida de sus miembros, etc.

El diablo, las madres y esposas

Pero el análisis del diablo que se ve en relación al género no se limita a que la experiencia es básicamente masculina, sino a la importancia del papel femenino en esa experiencia.

Delumeau (1989:475) encuentra en el discurso sobre el diablo un discurso misógino, un antifeminismo agresivo que expresa un miedo que va más allá del miedo a la castración identificado

por Freud. La visión masculina deposita en la mujer lo misterioso y lo oculto, como el útero, vientre nutricio y madre tierra, lugar oscuro como la sepultura; contiene lo repulsivo como sus olores y secreciones, sus flujos menstruales, el líquido amniótico y misterio de vida, el parto mismo.

Desde los estereotipos tradicionales y socialmente construidos en torno a la mujer esta es también naturaleza, pero una naturaleza diferente, la mujer es por esencia el cuerpo, carne, y sexualidad, tentación asociada con el pecado. Su debilidad las hace presas fáciles para ser tocadas y poseídas por el diablo, se convierten en perfectas intermediarias del mal, su emocionalidad abrupta y descontrolada además de su debilidad intelectual, la hacen ceder con mucha más facilidad ante los poderes diabólicos. Eva es la agente intermediaria del diablo desde el mito fundacional, introduce el pecado en la tierra, la desgracia y la muerte.

Hemos dicho que el diablo adquiere forma de mujer pero ¿qué tipo de mujer? Siguiendo el patrón general del miedo del cual se ha hablado es sin duda una mujer forastera, guapa, catrina. Es la mujer pública en un sentido general, esta en espacios públicos y a las horas “inadecuadas” y en una situación también “inadecuada”, está sola, no hay chaperón que la proteja y ahuyente y frene el “legítimo” acoso masculino. Ella es “otra” diferente a las mujeres del poblado. Es la imagen de la mujer fácil, lujuriosa, la mujer que provoca, que seduce, sea por su ropa, su caminar, su soledad, y sobre todo que se las identifica sexualmente activas.

El diablo que se aparece lo hace en la figura de una mujer precisamente opuesta a la madre y a la esposa, es en esencia una mujer mala, y en eso consiste precisamente su maldad, en tentarlo, en alejarlo de las mujeres buenas, de la vida doméstica, de la sexualidad regulada e institucionalizada.

Este diablo feminizado es un magnífico aliado de las madres y esposas, y al parecer las mujeres saben esto de modo consciente o inconsciente. En situaciones desesperadas ellas mismas amenazan con el diablo y esa amenaza funciona como una especie de convocación que surte efectos, por lo demás inmediatos, como se aprecia en el siguiente extracto:

Un día mi papá le dijo le dijo a mi mamá “quiero que me planches ropa” y sí le planchó ropa, mi mamá que estaba hinchada, me estaba esperando a mí, y que le preguntó “¿a donde vas?” y él le dijo que “a un baile”, “pues ojalá el diablo se te aparezca en alguna de las que andas pensando”, le dijo mi mamá.⁵

Total, se fue al baile, pero en el apogeo de la música del baile agarró a una mujer y empezó a bailar y dicen que a media pieza se empezaron los ojos a hacer más grandes y más grandes (los de la mujer), y que empieza un borlote (pleito) y mi papá dice que “salté para afuera, yo me voy a salir y ahí me fui pa’ tras” y siguiéndole el borlote, cuando llegó al mesón y tenía que bajar un arroyo para subir pa’ irse para su casa, pues en el arroyo se le cayó la pistola y al agacharse, cuando se enderezó estaba un cuerpo atravesado, y dice “caí de maroma otra vez y me levanté y me fui”.

Y cuando llegó a su casa dice que estaba mi abuelita rezando porque se oía una ‘ladrera’ de perros y una ‘cantadera’ de gallinas y que le dice “¡ai, algo traes, a de andar el diablo por ahí!” y dice que nomás llegó mi papá y que le dijo “madre, rece” dijo mi papá, y ya se agarró mi abuelita echando agua bendita, y mi mamá rece y rece, y ya lo metieron bien herido. El diablo que lo traía en el cuerpo “si tú madre me dijo: ojalá y el diablo se te aparezca y en figura de las que andas pensando.”

La mujer es aquí también quien induce al bien, al orden social y finalmente a la civilización. La madre y la esposa conducen así a la animalidad masculina al mundo social y sobre todo al control de sí, propiamente al alejamiento de su naturaleza, al reencuentro con su rol social. En la siguiente narrativa

⁵. Esta narrativa corresponde a una mujer de 70 años (en el momento de la entrevista) ama de casa y con ingresos familiares escasos.

se ve el papel de la madre y su convocatoria al bien de su hijo:

Eran las 12:00 de la noche y que agarro la mula y me salgo a la cantina... y llegué aquí como a las tres. Y ya iba entrando al corral cuando que lo vi en una rama del guamuchil éste que está ahí, (en forma de chango, con cuernos y cola) y que me bajo rápido, en cuanto me bajé la mula salió en chinga, brinco los alambres, la mula. Y yo salí sin correr pero sentí los pelos como se me enchinaban y mi mamá me dijo “¿qué tienes?” y yo le dije “nada” y me dijo “ira cabrón ¿qué tienes?” y le dije “lo que me dijiste me salió” y le dije “mañana busco la mula” y me aventé un litro de alcohol puro y no se me podía controlar el escalofrío y tenía un temor, y ya al otro día salí a buscar la mula y la hallé hasta el tercer día; esa noche se me hizo larga, no dormí nada, cerraba los ojos y no podía dormirme; total que quedé enfermo de los nervios. Desde entonces ya no puedo tomar, me pongo muy malo, ya veía culebras por aquí, el diablo por allá, y le dije a mi ‘amá’ “ahora sí, yo ando bien malo mire al diablo, ahí está”.

Ya le digo que sí, que la maldición de una madre si se cumple para que no hagan nada así.

Conclusiones.

Para las clases medias y en particular para los y las profesionistas, el diablo es producto de la imaginación o de la sugestión, y su concepción ya no está vinculada a la visión tradicional (propia del viejo discurso oral-religioso y de la cosmovisión religiosa-popular) que concibe al diablo como un habitante del submundo, una figura que representa al mal, pero también se encarga de ejecutar y llevar a cabo el castigo llevando las almas al infierno de aquellos que transgreden el orden moral y las prescripciones religiosas. La nueva concepción del diablo --incluso ajena a la visión erudita y bíblica aún hoy en la iglesia católica-- es la representación y simbolización del mal que no necesariamente se objetiva en una figura o personaje mítico, sino que en tanto símbolo habita entre nosotros y en nosotros, constituyendo parte de nuestra “naturaleza humana”, una parte de sí que debemos negar, dominar y controlar.

Para los entrevistados económicamente más acomodados (sin importar la edad y género) y que habitan básicamente en la parte central del poblado o en colonias tipo suburbio, el diablo a caballo, que los más viejos afirman haber escuchado y excepcionalmente visto por sí mismos, no es más que una experiencia del pasado que estuvo ligada a la ignorancia y a la falta de alumbrado público.

Finalmente, la intensidad del miedo experimentado ante la presencia del diablo está en relación al tipo de presencia (auditiva o visual). Cada una de ellas ocurre en situaciones y con significados diferentes. Mientras que la presencia auditiva es colectiva y virtual, produce temor pero no terror. Por el contrario, la presencia visual es “profundamente real” y su frecuencia es mayor y sin duda mucho más o totalmente asociada a experiencias masculinas. Este terror tiene una connotación moral, es vivido de facto como un castigo usualmente derivado del consumo de alcohol y de relaciones ilícitas con mujeres. Por otra parte, en ocasiones ocurre como efecto de una amenaza, una convocación o maldición pronunciada por madres y esposas y eventualmente logra modificar dichas conductas masculinas. La aparición física del diablo en forma de mujer foránea y catrina pone en evidencia las contradicciones inherentes a los discursos sobre femineidad y masculinidad prevalecientes en la cultura local.

Bibliografía

Armon-Jones, C. (1986a). “The Thesis of Constructionism.” en *The Social Construction of Emotions*. Edited by Rom Harré, Basil Blackwell, Oxford, New York, pp. 32-56

- _____(1986a). "The Thesis of Constructionism." en *The Social Construction of Emotions*. Edited by Rom Harré, Basil Blackwell, Oxford, New York, pp.32-56
- Burton, R. J. (1995). *El Diablo. Percepciones del Mal, De la Antigüedad al Cristianismo Primitivo*. Traducción de Rufo, G. Salcedo, Ed. Laertes, Barcelona.
- Collins, R. (1984). "The Role of Emotion in Social Structure." en *Approaches to Emotion*. Edited by Klaus R. Scherer, and Paul Ekman, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, New Jersey, London.
- Delumeau, J. (1989). *El Miedo en Occidente. (Siglos XIV-XVIII)*. Ed. Taurus, traducción de Mauro Armiño, Madrid.
- Denzin, N. K. (1990). "On Understanding Emotion: The Interpretative-Cultural Agenda." en *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. Edited by Theodore D. Kemper, State University of New York Press.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Ed. Labor, Barcelona, España.
- Escalante G. F. (1992). *Política del Terror*. El Colegio de México, México, D.F.
- Farberman, Harvey A. (1989). The Sociology of Emotions: Feedback on the cognitive and a-structural biases of symbolic interaction. In *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*. Edited by David D. Franks and E. Doyle McCarthy. Jai Press Inc., Greenwich, Connecticut, London. Pp. 271-288
- Gordon, S. L. 1990. "Social Structural Effects on Emotions". en *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. Edited by Theodore D. Kemper, State University of New York Press. pp.145-179
- Hochschild, A. R. (1975). "The Sociology of Feelings and Emotions: Selected Possibilities," en *Another Voice. Feminist Perspectives on Social Life and Social Science*. Edited by Marcia Millman & Rosabeth Moss Kanter, Anchor Press/Doubleday, Garden City, New York.
- _____(1983). *The Managed Heart: the Commercialization of Human Feelings*. Berkeley and Los Angeles.
- _____(1989). "The Economy of Gratitude." en *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*. Edited by David D. Franks and E. Doyle McCarthy. Jai Press Inc., Greenwich, Connecticut, London. Pp.95-113.
- _____(1990). "Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research." en *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. Edited by Theodore D. Kemper, State University of New York Press, New York, pp.117-142.
- Jáidar, M. Isabel. (2004). El mal, el Diablo y sus imaginarios. En *Convergencias*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México. Pp. 339-356
- Kemper, T. D. (1990). "Themes and Variations in the Sociology of Emotions." en *Research Agenda in the*

Sociology of Emotions. Edited by Theodore D. Kemper, State University of New York Press.

- Limon, J. E. (1994). *Dancing with the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican-American South Texas*. University of Wisconsin Press, Madison.
- Mathews, H. F. (1992). "The Directive Force of Morality Tales in a Mexican Community." en *Human Motives and Cultural Models*. Edited by Roy D'Andrade and Claudia Strauss, Cambridge University Press, Cambridge, New York, pp.127-162
- McCarthy, E. D. (1989). "Emotions are Social Things: An Essay in the Sociology of Emotions." en *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*. Edited by David D. Franks and E. Doyle McCarthy. Jai Press Inc., Greenwich, Connecticut, London, England. Pp.51-72
- Sprecher, S. and Sedikes, C. (1993). "Gender Differences in Perception of Emotionality: The Case of Close Heterosexual Relationships." in *Sex Roles*. Vol.28, Nos.9/10, 1993., pp.511-530.
- Taussig, M. T. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. The University North Carolina Press.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Tomkins, S. S., (1982). "Affect Theory", en *Emotion in the Human Face*. P. Ekman, Editor, 2da. Edition rev., Cambridge University Press, Cambridge.
- Williams C. L. (1995). *Still a Man's World. Men Who do Women's Work*. University of California.