

VICTORIA HERRERA  
Universidad de la República  
Consejo de Formación en Educación  
Uruguay

MERCEDES DE LA CRUZ  
Universidad de la República  
Uruguay

El mal es una racionalización de las adversidades que enfrenta el ser humano; se asocia frecuentemente al dolor y el sufrimiento, y como cualquier conceptualización, está sujeta a diferentes elaboraciones teóricas sobre su origen y naturaleza. En términos generales, el mundo cristiano entendió el «mal» como contrapartida de la bienaventuranza: potencialmente en todos lados, recae sobre el hombre gracias al libre albedrío que este goza; los individuos sufren cuando transgreden la ley de Dios, que representa el máximo «bien» y cuya obediencia es requisito para la felicidad<sup>1</sup>.

Aunque el mal no es *per se* entidad, los primeros cristianos encuentran en el Antiguo Testamento una figura que se le terminará por asociar invariablemente, convirtiéndose en el antagonista de la creación divina. Culpable de todas las miserias del hombre, el Diablo se consolida en las letras medievales como el adversario de Cristo y, en la dramatización literaria de la lucha entre el bien y el mal, es el agente corruptor por excelencia; en palabras de Eliade, Dios es epítome de sacralidad y en el extremo opuesto, Satán, de lo profano<sup>2</sup>.

La dinámica antitética que estos dos guardan entre sí, contextualiza la existencia humana en el teatro de la realidad y es en este escenario, donde se juzga la moral del hombre, sujeto a la influencia de uno u otro. Es también en este marco, que exploramos el uso del *antiquus inimicus* como agente de discordia en textos históricos y hagiográficos del período otónida. La familia real fue testigo de varios conflictos graves entre sus miembros: Otón y sus hermanos se disputaron el trono de Germania en términos sangrientos y el enfrentamiento entre Matilde de Ringelheim y sus hijos por el control de los bienes dotales de la reina, terminó con esta confinada en un monasterio. Cuando es necesario excusar la conducta de algún personaje, las fuentes vinculadas a la corte imperial atribuyen a la serpiente dolosa el origen de estas desavenencias domésticas, que en algunos casos llegaron al campo de batalla.

En su *Gesta Ottonis*, Rosvita explica que Enrique de Baviera fue persuadido maliciosamente (*male*) de participar en la conspiración contra la vida su hermano, el rey Otón, pergeñada por Everardo de Franconia y Gisilberto de Lorena<sup>3</sup>. La responsabilidad del duque en

---

<sup>1</sup> *Jn* 4: 23- 24, 6: 26- 30, 49- 58. 1 *P.* 3: 8, 1 *Co.* 6: 9- 11, etc.

<sup>2</sup> ELIADE (1960 [1957]), pp. 47- 50. Para las diferencias entre Satán del Antiguo y el Nuevo Testamento, vid. PAGELS (1997), pp. 5- 6, KOSKENNIEMI, F. (2013), p. 117.

<sup>3</sup> Hrotsv. *Gesta* 163- 167, 202- 205. La *Gesta Ottonis* es un poema epidíctico de carácter histórico, con elementos épicos y hagiográficos. Según se desprende del primer prefacio, la obra fue escrita por encargo de Gerberga, abadesa de Gandersheim e hija de Enrique de Baviera, entre los años 965 y 967, quizá a instancia de Otón II, como sugiere la autora en la dedicatoria al emperador.

la rebelión es atribuida a la intromisión de la *serpens dolosa* y la poetisa abriga la esperanza de que haya cooperado con los condes disidentes «no tanto por lo dócil de su corazón como coaccionado por la fuerza» (Hrotsv. *Gesta* 223- 224); es decir, en el peor de los casos, sería debilidad o ingenuidad, pero nunca maldad lo que explicaría la participación del duque en la conjura<sup>4</sup>.

La primera referencia a esta serpiente la encontramos en Génesis, donde el mal recibe forma concreta y la degustación de frutos prohibidos se vuelve episodio ejemplar de la capacidad de persuasión del ofidio en cuestión, artífice de la caída del hombre y recordatorio permanente del pecado que lo acompaña prácticamente desde su creación. Sin embargo, es en el último libro de la Biblia donde encontramos el episodio de la rebelión y la identificación explícita de la serpiente con Satanás:

Et factum est praelium magnum in caelo: Michael et angeli eius praeliabantur cum dracone, et draco pugnabat, et angeli eius: et non valuerunt, neque locus inventus est eorum amplius in caelo. (*Ap.* 12: 7- 9)

---

Después hubo una gran batalla en el cielo [...] y fue lanzado fuera el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama Diablo y Satán, el cual engaña al mundo entero<sup>5</sup>.

Los nombres que recibe el gran dragón, «Diablo» y «Satán», no son tanto nombres propios como términos caracterizadores pues describen el rol de este personaje en el cosmos: la serpiente antigua es, según el texto bíblico, el adversario<sup>6</sup>. Además de ejercer su poder sobre los ángeles caídos, la influencia de Diablo se extiende naturalmente entre los individuos perversos y así, Jesús lo llama «el príncipe de este mundo» y Gregorio Magno, más tarde, «origen de todo pecado» y «líder de los hombres inicuos»<sup>7</sup>.

Los espíritus malvados que proliferan en la religión hebrea se convierten, en el mundo cristiano, en el enemigo, el «otro» por antonomasia y el origen de todos los conflictos humanos (Pagels, 1997, pp. 3- 4)<sup>8</sup>. Analizando el uso retórico de este Diablo, Pagels razona que el relato de los Evangelios tendría poco sentido sin un agente foráneo de maldad: se trata, en última instancia, de la historia de un hombre, el hijo de Dios, traicionado por su propio pueblo y cuya brutal ejecución, es concebida no como una derrota, sino «*only a preliminary skirmish in a vast cosmos*» (Ibid., p. 7)<sup>9</sup>. Los evangelistas subrayan la condición antitética

---

<sup>4</sup> Liutprando de Cremona explica también las acciones del duque como fruto de instigación «de hombres perversos» (Liutpr. *Antap.* 4. 18- 19).

<sup>5</sup> También, *Gn.* 3: 1- 4. Sobre la caída, *Job* 4: 18, *Is.* 14: 12-15, 2 P. 2: 4.

<sup>6</sup> Satán, del hebreo שָׂטָן, adversario y διάβολος, de διαβάλλειν, acusar: 1 C. 21: 1, *Job* 31: 35. *Zac.* 3: 1, *Mr.* 1: 13, 4: 15, 1. C. 7: 5, *Ap.* 12: 10- 12, *et passim*. Además, PAGELS (1997), p. 4; LE GOFF, SMITH (2000), «Identidades del Diablo», p. 213.

<sup>7</sup> *Jn* 14: 30, 1 *Jn* 3: 8. Greg. *Mor.* 2.10 (prefacio), 4.13, 5.38, 15.4, 32.13, 34.21; *Hom. in Ev.* 16.

<sup>8</sup> Para el uso retórico del «otro», BURKE (1969 [1945]), pp. 33- 34.

<sup>9</sup> En este sentido, la autora advierte que no podemos entender los evangelios sin tener en cuenta que se trata de literatura de tiempos de guerra (*wartime literature*, Pagels [1997], pp. 7- 11).

de las fuerzas en pugna, disociando su perspectiva de la mayoría judía que se opuso a Jesús y, en algunos casos, explícitamente atribuyéndole auspicio demoníaco a esa oposición<sup>10</sup>.

Interpretado el conflicto humano como reflejo del choque entre las fuerzas del bien y el mal, el Diablo se incorpora bien pronto en la literatura cristiana como recurso para desestimar la posición del otro. La identificación de Satán con el enemigo político se consolidó a la par del Cristianismo, cuyos opositores fueron sucesivamente identificados como siervos de Diablo. La historia de la herejía va de la mano del exclusivismo religioso, el concepto de «pueblo justo» y otros motivos comunes al polo sagrado de la dicotomía de Eliade.

Objeto de extensa especulación por parte de los Padres de la Iglesia y la tradición teológica posterior, la naturaleza y atributos del Diablo cobran definitiva forma en el Cuarto Concilio de Letrán (1215). Allí se determina que, como el resto de los ángeles, Satanás y compañía son seres espirituales, dotados inicialmente de gracia sobrenatural, *a Deo quidem natura creati sunt boni*, pero se volvieron contra el Creador después de su caída (cap. 1, *Firmiter credimus*). El canon agrega que el pecado del hombre es producto de la persuasión del Diablo y que en el más allá, este se encarga de castigar a los que infringieron la ley de Dios en vida. De esta forma, el imaginario medieval perfila un Diablo que nuclea bajo su estandarte a todos los hombres de corazón ruín y que, en guerra permanente con el reino celeste, busca apartar a la descendencia de Adán del camino de Dios<sup>11</sup>.

En su *De Libero Arbitrio*, san Agustín utiliza los verbos *suadere* y *persuadere* para describir la forma en que opera la tentación del antiguo enemigo, inculcando en la persona un deseo criminal. Existen, a su entender, dos maneras de pecar: por propia determinación o por influjo ajeno (coactivo o no) y, desde luego, la primera es más grave que la segunda<sup>12</sup>. Siguiendo a Agustín, la doctrina cristiana clasificó los motivos que impulsan a los hombres a violar la ley divina, distinguiendo factores internos y externos; entre las causas internas, figuran la ignorancia, la pasión y la malicia. Las dos primeras afectan el juicio y pueden en algunos casos, excusar al pecador de sus acciones<sup>13</sup>. Los agentes foráneos del pecado, por su parte, son esencialmente el Diablo y los hombres inicuos que inducen al pecado a través de la persuasión, la tentación y los malos ejemplos<sup>14</sup>. Por desgracia, son también las Sagradas Escrituras las que nos advierten de la terrible elocuencia de la serpiente, a la que se debe sumar la natural flaqueza del ser humano<sup>15</sup> y en nuestro corpus, esto sirve para justificar a algunos personajes, cuya conducta –más que cuestionable– debió ser difícil de acomodar en un universo literario en el que la legitimidad del poder de la familia real descansa en su sacralidad.

Aunque la voluntad del hombre, regulada por la razón y los apetitos sensibles es clave para la consumación del pecado, en nuestras fuentes, la presencia de un agente del mal divorcia parcialmente la falta del individuo, justificándose esta por el pernicioso estímulo externo.

---

<sup>10</sup> *Lc.* 6: 69- 71, 8: 11- 13, 13: 15-17, *Jn.* 8: 43- 45, 13: 2. 1 *Jn* 3: 8- 10. *Mr* 1: 24, 3: 6. *Hcb.* 13: 9- 11. 26: 18, *et passim*.

<sup>11</sup> Sobre esta guerra, PAGELS (1997), p. 9, HARLE (2000), p. 53. BARTLETT (2013), pp. 164- 165.

<sup>12</sup> August. *Lib. Arb.* 3. 10. 29- 31.

<sup>13</sup> MCCRAW, Arp (2015), p. 163.

<sup>14</sup> RUSSELL [1986 (1984)], pp. 100- 103, URBAN [1995 (1986)], pp. 102- 104, 133- 137.

<sup>15</sup> 1. *C.* 7: 5, 2 *C.* 2: 11. Para las aptitudes retóricas del Diablo: JAGGER (1993), pp. 103- 106, BARTLETT (2013), pp. 383- 390.

El tono apologético con el que Rosvita describe las acciones de Enrique es una constante en la *Gesta Ottonis*, estructurándose el arco narrativo del personaje en tres etapas: el duque es primero inocente, un *miles Christi* distinguido por sus virtudes. En su debilidad, es arrastrado al pecado por influjo de los agentes del mal. Purificado, finalmente, Enrique obtiene el perdón en Navidad, día en que «los habitantes del cielo cantaron paz a los hombres» (Hrotsv. *Gesta* 367). Así, en la obra de la canonesa, el Diablo es el verdadero artífice de la conjura contra la vida del rey, y su hermano Enrique tiene apenas un rol instrumental.

Desarrollo semejante ofrecen las *vitae* de Matilde de Ringelheim para explicar las desventuras de la reina. Mezclando elementos del género hagiográfico e historia dinástica, estos textos hacen de la reina un modelo ejemplar: ella es epítome de virtud en cada uno de los momentos de su vida y, alternativamente, es la virgen más pura, la madre más devota y, en todo momento, la cristiana más piadosa. En ambos textos, la santa es, desde luego, objeto de odio de *omnes male agentes* (VMP 10), exhortando siempre a los suyos a alejarse del pecado para evitar que sus almas sean arrebatadas *ab insidiis dyaboli* (VMP 26)<sup>16</sup>. A pesar de las diferencias, la caracterización de la reina es consistente en ambas *vitae*, por cuanto ella es espejo de la intachable moral de la fortuna y moral de la familia imperial (Corbet, 1986, pp. 120-134). Cuando las cosas marchan mal para la madre, la suerte abandona a los hijos de Matilde; inversamente, cuando estos le tributan el respeto filial debido, los otónidas vuelven a prosperar. Guardianas de los valores y memoria de los antepasados, la reina es una figura cohesiva en tiempos convulsionados, legitimando el poder de los otónidas a través su santidad; según la lógica interna de este universo literario, es inconcebible que la maldad anide en el corazón de su descendencia<sup>17</sup>. Sin embargo, poco después de que Otón ascendiera al trono, algunos nobles la acusan de dilapidar la riqueza de las arcas reales y donársela a la Iglesia:

Omnium malorum excitator, invidus hostis, aderat aliquos de principibus stimulando, qui regi ceterisque suis dicebant filiis hanc, plurimam pecuniarum observasse multitudinem, quam representare debuisset. (VMA 5)

el causante de todos los males, el envidioso enemigo, apareció incitando a algunos nobles que le decían al rey y el resto de sus hijos que [Matilde] guardaba numerosas riquezas que hubiera debido revelar.

A raíz de la acusación, sus propiedades le son arrebatadas y ella es confinada en el convento de Enger. Mientras la reina continúa allí dedicándose con abnegación a sus buenas obras, como vengando a la madre (*veluit matrem ulciscendo*), cayeron varios flagelos sobre Otón, invirtiéndose sus triunfos y asuntos que le eran favorables (VMA 5)<sup>18</sup>. Será Edit, su nuera, quien intervenga convenciendo al rey de restituírle los bienes y posición a Matilde. Una vez reunida la familia, el sol vuelve a brillar sobre los otónidas:

<sup>16</sup> Matilde del Ringelheim es celebrada en numerosos textos medievales, incluyendo dos biografías de carácter hagiográfico: *Vita Matildis Reginae Antiquior* y *Vita Matildis Reginae Posterior*. La primera, dedicada al emperador Otón II, fue escrita seis años después de la muerte de la reina (974), la *Posterior*, dirigida a Enrique II, en el año 1002 o 1003.

<sup>17</sup> Explícitamente, VMP 9.

<sup>18</sup> También, VMP 11.

perseverabant pacis stabilitate usque ad obitum vite dyabolum conculcantes per caritatem, qui nuper inter ipsos seminaverat litis fomitem. (*VMP* 14)

---

perseveraron en la armonía por el resto de sus vidas y, con su amor, vencieron al Diablo, que recientemente había encendido la llama de la discordia entre ellos.

En la *Gesta Ottonis* y las dos *Vitae Mathildis*, la injerencia del Diablo persuade a buenas personas de cometer actos contrarios a la justicia y el orden divino. Encontramos antecedentes de esta defensa en los *Annales de Fulda* y los *Annales de Xantén*, donde Carlos el Gordo es víctima de la insidia demoníaca; así explican los cronistas que el príncipe participe en la conjura contra su padre, liderada por perversos elementos de la nobleza. El hijo de Luis el Germánico es al final exonerado de toda culpa y la resolución del conflicto, celebrada como señal inequívoca del respaldo celeste a la corona<sup>19</sup>.

El *vetus hostis*, sin embargo, no siempre es responsable de la conducta de los hombres. Sin motivación externa que justifique las acciones de Berengario de Ivrea, la «demonización» del magrave sirve, por contraste, para exonerar a Enrique en la *Gesta Ottonis*, pues no es ignorancia o debilidad, sino pura malicia lo que explica la transgresión de aquel; es decir, un total desprecio por la voluntad divina, Cristo y el Espíritu Santo<sup>20</sup>.

En rigor, los elementos formales que contribuyen a establecer el contraste son ya frecuentes en la oratoria deliberativa grecolatina<sup>21</sup>. Sin embargo, la dicotomía que articula la moral religiosa tiene correlato en las relaciones políticas, cuya percepción del otro, tiende a categorizar la realidad en términos también binarios<sup>22</sup>. Habida cuenta de que las miserias del mundo son producto de la injerencia del Diablo, la caracterización negativa de la disidencia termina por identificar la causa del enemigo con la de la serpiente; de allí a la demonización completa de adversario, hay un paso pues *imitantur autem illum qui sunt ex parte illius* (*Sap.* 2: 23- 24).

Aunque median siglos entre el Nuevo Testamento y nuestro corpus, la expansión imperial otónida se concibe (como la de otros reinos cristianos occidentales) en términos morales y reduccionistas, como parte del plan divino para llevar justicia al mundo. Siguiendo la lógica interna de la *Gesta Ottonis*, hubiera sido esperable que la oposición armada de Enrique al régimen de su hermano recibiera una consideración semejante a la que recibe la rebeldía del magrave de Ivrea: Si Otón es espejo de reyes, quien se le opone solo puede ser un tirano que busca obtener la corona contra toda ley (terrena y celeste)<sup>23</sup>. Sin embargo, y a diferencia de Everardo, Gisilberto, Berengario y el resto de nobles anónimos, Enrique de Baviera es una víctima en la narrativa imperial: aquellos pecan por su natural perfidia, este sucumbe a la elocuencia perniciosa de los agentes del mal.

---

<sup>19</sup> *Ann. Fuld.* 873. *Ann. Xant.* 872- 873. Dutton (1994), pp. 211- 214. También vinculado a una casa real, Bartlett estudia el enfrentamiento entre San Wenceslao y su hermano, instigado «por el Diablo y nobles perversos» (Bartlett [2013], p. 54).

<sup>20</sup> *Fil.* 3: 18- 19, *He.* 10: 26- 29.

<sup>21</sup> Arist. *Rhet.* 1. 3. 8; *Rhet. Ad Her.* 1, 2; Quint. *Inst.* 3. 4. 15, 3. 7. 1.

<sup>22</sup> FERNÁNDEZ, GARCÍA (2004), p. 32. Además, PAGELS (1997), p. 7.

<sup>23</sup> Sobre la relación del Diablo con la ley, el orden y la justicia, RUSSELL [1986 (1984)], p. 87. *Ibid.* (1953), p. 14.

Si bien los colores apologéticos podrían en parte explicarse porque la *Gesta Ottonis* fue compuesta por encargo de Gerberga, hija de Enrique, idéntico recurso encontramos en las *vitae* dedicadas a Matilde de Ringelheim, donde el duque y su hermano desposeen a la reina de su patrimonio. También aquí, los personajes actúan instigados por otros y, aunque son pecadores -porque sucumben ante la persuasión perversa de los villanos-, su conducta encuentra justificación en esa debilidad humana de la que, al fin y al cabo, todos somos víctimas.

Parece ocioso agregar que esa flaqueza de ánimo –que no es un pecado en sí misma– es también un operador narrativo en un universo literario que jerarquiza a los personajes en religiosidad y, extensivamente, en poder, de acuerdo al éxito de cada uno a la hora de enfrentar las tentaciones mundanas. Aunque es deber de todo cristiano persistir en la virtud, es razonable que en la *Gesta Ottonis*, el protagonista esté más cerca de Dios que su hermano y que en este punto, Matilde aventaje a todos, en los textos que recogen su vida, tributarios ambos de un género en el que el triunfo sobre las pasiones es señal inequívoca de santidad:

Semper intendebat studio orationis, et quam forti animo se preparavit ad resistendum dyabolo fiducialiter gerens scutum fortitudinis ad expugnandum secularis pelagus temptationis. (*VMP* 10)

---

Siempre se abocaba a la oración y con espíritu fuerte se preparó para resistir al Diablo, portando piadosamente el escudo de la constancia para resguardarla del piélago mundano de la tentación.

Aunque el enemigo de Cristo parece inspirar naturalmente a los malvados de corazón, patrocinando sus faenas, la martirología y hagiografía medieval dan cuenta de la enorme fascinación que el Diablo siente por las almas buenas, a las que busca tentar o quebrar física y moralmente. Imitando el episodio de Jesús en el desierto, proliferan en la Edad Media los relatos de santos hostigados por demonios<sup>24</sup>. El atractivo que el enemigo de Dios siente por los justos permite a los escritores relativizar la maldad y responsabilidad de sus personajes en ciertos episodios reprochables. Con el acento puesto en la unidad política y religiosa de la casa real, estas obras apelan al avasallante poder persuasivo del enemigo de Dios, no para demonizarlos, sino para mitigar las responsabilidades individuales de los personajes<sup>25</sup>. La argumentación se insertaría, así, dentro de las figuras de atenuación descritas por Perelman ya que procura desvincular el carácter del individuo de la moral de sus acciones; en otras palabras, la naturaleza del hombre se libera de la inevitable valoración que se desprende de su conducta<sup>26</sup>. Lo que entre los primeros cristianos era un agravante, funciona aquí como un paliativo y, de esta forma, la serpiente dolosa es funcional a los escritores de la corte. Irónicamente, su utilidad no es incompatible con la agenda religiosa del imperio pues la intromisión del Diablo en los asuntos de los hombres, termina no solo excusando a los miembros de la familia real, sino también adscribiéndolos a aquella segunda categoría que atrae ángel caído: la de las almas buenas:

---

<sup>24</sup> En relación a la predilección del Diablo por corromper inocentes, BARTLETT (2013), pp. 383- 390, RUSSELL [1986 (1984)], pp. 74- 75

<sup>25</sup> RUSSELL [1986 (1984)], pp. 100- 101. También, PAGELS (1997), pp. 3, 16- 17. HARLE (2000), p. 53

<sup>26</sup> PERELMAN, OLBRECHTS- TYTHECA (1989), pp. 451- 455. En relación a la figura del «chivo expiatorio» o el desplazamiento de culpas y responsabilidades en la literatura, BURKE (1941), pp. 39- 41.

Post hec mira inter matrem et filios erat pacis tranquillitas et ad omne bonum unita voluntas: in consolatione pauperum fuerant unanimes, in constructionibus ecclesiarum et monasteriorum concordēs

---

Después hubo paz entre madre e hijos y con una voluntad única para hacer el bien compartieron su parecer y sentimientos en el alivio de los pobres y en la construcción de iglesias y monasterios (*VMP* 14)

Para el mundo cristiano Dios no es, ni puede ser –sin contradicción–, origen del mal<sup>27</sup>; en consecuencia, el Diablo recibe el dudoso reconocimiento de ser origen del pecado y causa última de las miserias humanas. Protagonista de incontables invectivas, estigmatiza todo lo que se identifica a su estandarte; como el «otro» por excelencia, su injerencia sirve para distancia discursiva, religiosa e, incluso, judicialmente al enemigo del «uno» del auditorio, cuyo *ethos* se ve reforzado en el proceso<sup>28</sup>.

En consonancia con la retórica política y religiosa de la Edad Media, la *Gesta Ottonis* y las *Vitae Matildis* articulan la narración sobre la antinomia entre el bien y el mal, atribuyendo a este último de todas las desgracias que sufre la familia real, identificada, sin matices, con el primero. Entendida la oposición al orden político como un atentado contra el orden celeste, las fuentes se enfrentan al desafío de glosar las discordias de la corte preservando la unidad y sacralidad familiar. Para ello, los textos apelan a la persuasiva voz del *antiquus inimicus* y paralelamente, caracterizan las conductas censurables de los miembros de la familia imperial como producto de la debilidad humana; de esta forma, disocian sus acciones de la de sus enemigos políticos y verdaderos agentes del mal (el magrave de Ivrea, los condes que se levantan contra el rey, los nobles que acusan a Matilde). Si por un lado, las fuentes caracterizan a Otón y Enrique como débiles de espíritu, exoneran a los personajes de juicios como el recibe Berengario, un veredicto lapidario que mancillaría el prontuario de toda la familia.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTLETT, R. (2013): *Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the martyrs to the Reform*. Princeton: Princeton University Press.
- BURKE, K. (1941): *The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- \_\_\_\_\_. (1969 [1945]): *A grammar of motives*. Los Angeles: University of California Press.
- CARMONA FERNÁNDEZ, F., GARCÍA CANO, J. (eds., 2004): *Europa y sus mitos*. Murcia: Universidad de Murcia.
- COBERT, P. (1986): *Les saints Ottoniens*. Sigmaringen: Jan Thorbecke.
- ELIADE, M. (1961 [1957]): *The sacred and the profane: the nature of religion*. New York: Harper & Row.

---

<sup>27</sup> Concilio de Trento 6. 6 (1547).

<sup>28</sup> HARLE (2000), p. 53, LE GOFF, SMITH (2000), *Identidades del Diablo*, p. 215.

- \_\_\_\_\_. (2006): «Approximations: The Structure and Morphology of the Sacred», *Theories of Religion: A Reader* (ed. S. Kunin, J. Miles- Watson); pp. 127-133. New Brunswick: Rutgers University Press.
- JAGGER, E. (1993): *The Tempter's voice. Language and the Fall in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press.
- LE GOFF, J., SMITH, J. (2003). *Diccionario razonado del Occidente Medieval*. Madrid: Akal.
- MCCRAW, B., ARP, R. (2015): *Philosophical Approaches to the devil*. New York: Routledge
- PAGELS, E. (1999): «The Origin of Satan in Christian Tradition» [delivered at University of Utah, May 14, 1997], *The Tanner Lectures on Human Values 20* (Peterson, G., ed.). Salt Lake City: The University of Utah Press.
- PERELMAN, CH. OLBRECHTS- TYTECA, L. (1989): *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- RUSSELL, J. (1986 [1984]): *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_. (1953): *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca: Cornell University Press.
- URBAN, L. (1995 [1986]): *A Short History of Christian Thought*. New York: Oxford University Press.